# (10) Articles de : Mohamed Talbi (209 pages)

Rassemblés et numérisés par Dr. LETAIEF Med El-Adel.

(1) « Ibn Ḫaldūn et le sens de l'Histoire. », In : *Studia Islamica*, N° 26,1967, pp 73-148.

(2) « L'ISLAM ET LE MONDE MODERNE. », In : *Politique étrangère*, Vol. 25, No. 2 (1960), pp. 101-109.

(3) « Les courtiers en vêtements en Ifriqiya au IXe-Xe Siècle, d'après les Masā'il al-samāsira d'al-Ibyānī. », In : *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 5, No. 2 (Jul., 1962), pp. 160-194.

(4) « A propos d'ibn al-Raqīq. », In : *Arabica*, T. 19, Fasc. 1 (Feb., 1972), pp. 86-96.

(5) « Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de ḥisba du XVe siècle. », In : *Arabica*, T. 1, Fasc. 3 (Sep., 1954), pp. 294-306.

(6) « La Berbérie Orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècles by Hady Roger Idris. », In : *Arabica*, T. 10, Fasc. 2 (Jun., 1963), pp. 216-219.

(7) « Effondrement démographique au Maghreb. », In : *Cahiers de Tunisie*., Tome XXV, N° 97/98, 1er& 2ème trim. 1977, pp, 51-60.

(8) « Révolte et indépendance du Maghreb. », In : *Histoire Générale de l'Afrique III*, UNESCO., 1990, pp 273-301.

(9) **الحرية الدينية بالأندلس القاعدة والشذوذ**، *دراسات أندلسية*، عدد 6، 1992، ص 44-49.

(10) **التكفير والعنف**، *قضايا إسلامية معاصرة* ، السنة 12، 2008، العددان 35 و 36، ص 171-180.

letaiefadel@yahoo.fr

# IBN ḪALDŪN ET LE SENS DE L'HISTOIRE

L'histoire, fruit de la conscience que nous avons de notre existence et de son enserrement dans le processus déclenché avec l'avènement de notre espèce, est mystérieuse. Nous la faisons. Mais elle nous fait aussi, et en nous faisant, elle nous échappe et nous transcende. Elle intrigua nos prédécesseurs, et elle continue à nous intriguer. Sans remonter jusqu'à Thucydide, nous rappelons les thèses de Hegel, « remises sur leurs pieds » par K. Marx. Depuis, de nombreuses études furent consacrées à la question. Les opinions d'A. Toynbee particulièrement provoquèrent beaucoup de remous. En 1958 elles agitaient encore les esprits, et elles furent largement débattues, en présence de l'auteur, au cours d'un colloque tenu à Cerisy (1). Plus récemment encore la revue *Janus* (2) posait la question : « L'Histoire a-t-elle un sens ? » Non, répond résolument René Sédillot. *L'Histoire n'a pas de sens* (3). Tel est le titre, intentionnellement provocant, du brillant plaidoyer que cet auteur vient de consacrer à la question.

Dans ce débat éternel, qui ne cesse d'être d'actualité et qui fut souvent obscurci et corrompu par la politique, quelle est la position d'Ibn Ḫaldūn (732-808/1332-1406) ? Remarquons d'abord que cette position, qui est cependant essentielle pour

(1) Voir *L'Histoire et ses interprétations; Entretiens autour de Arnold Toynbee*, sous la direction de Raymond Aron, Paris 1961.

(2) N° IV, décembre 1964, janvier 1965.

(3) Paris, Arthème Fayard, 1965.

la compréhension de la *Muqaddima*, n'a fait jusqu'ici, malgré le nombre extrêmement élevé des ouvrages et articles consacrés à notre auteur (1), l'objet d'aucune étude particulière. Aussi semble-t-elle totalement ignorée. En tout cas personne, au VIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (2), où furent pourtant épluchées les idées de tous ceux qui, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, se sont intéressés à l'histoire et à son sens, ne souffla mot d'Ibn Ḫaldūn et de ses théories (3). Or, comme nous allons tenter de le prouver, les idées de ce dernier sur le sens de l'histoire et le mystère de son déroulement, sont loin d'être négligeables.

Mais d'abord, qu'est-ce que l'histoire pour Ibn Ḫaldūn ? « L'Histoire, nous répond-il, a pour véritable objet de nous informer sur les sociétés humaines *(al-iǧtimāʿ al-insānī)*, c'est-à-dire sur la civilisation universelle *(ʿumrān al-ʿālam)*; de nous révéler les divers phénomènes auxquels cette civilisation *(ʿumrān)* est, par sa nature même, soumise : tels la vie sauvage *(al-tawaḥḥuš)*, la vie civilisée *(al-taʾannus)*, les antagonismes de clans *(al-ʿaṣabiyāt)*, et les différentes formes de domination qu'exercent les êtres humains les uns sur les autres ; et de nous éclairer ainsi : sur la naissance des divers royaumes et dynasties de tous rangs, sur les multiples acquisitions de l'homme, sur les biens de consommation *(al-maʿāš)*, les sciences, et les industries *(al-ṣanāʾiʿ)*, fruits de son labeur et de ses efforts, et enfin sur tous les changements qui viennent modifier naturel-

(1) Plusieurs bibliographies ont été consacrées à Ibn Ḫaldūn. Signalons celle de H. Perès, *Éléments de bibliographie ḫaldūnienne,* dans *Bulletin des Études arabes,* Alger, 1943. Mais on consultera, surtout, du même auteur, sa *Bibliographie sur la vie et l'œuvre d'Ibn Ḫaldūn,* dans Mél. Levi Della Vida, vol. II, Rome, 1956. Une bibliographie plus récente est dressée, par W. J. Fischel, à la fin du IIIe vol. de la trad. de la *Muqaddima* par Fr. Rosenthal, New York, 1958, 27 pp. Signalons également la bibliographie fournie par ʿUṯmān al-Kaʿʿāk, dans *Ibn Khaldun of Tunis, his life and century,* Tunis, 1958, pp. 25-41 ; celle ajoutée par le Libanais Yūsuf Asʿad Dāġir, à la fin de l'éd. de Beyrouth de la *Muqaddima,* pp. 1143-1150.

(2) Voir *L'Homme et l'Histoire,* Actes du VIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Strasbourg, 10-4 sept. 1952), P.U.F., Paris, 1952.

(3) C'est tout juste si J. Chaix-Ruy, d'Alger, lui accorde, sous le titre *Valeur et signification de l'histoire,* une ligne en passant en ces termes : "J. B. Vico fut sans doute le premier (si l'on excepte quelques notations de l'historien arabe Ibn Ḫaldūn) à poser la primauté de l'histoire..." *L'Homme et l'Histoire,* p. 237.

lement les données d'une civilisation (*'umrān)* déterminée. » [1] (p. 57).

Voilà une définition qui révèle une conception assez large, et étonnamment moderne, de l'histoire. Elle n'aurait certainement pas été récusée par ceux qui, au congrès international réuni à Paris en 1950, avaient mené le combat contre les tenants de l'histoire événementielle. Certes, les promesses de la *Muqaddima* ne furent pas tenues dans les *'Ibar*. Elles ne pouvaient d'ailleurs l'être, par un seul homme dont la vie fut au surplus prodigieusement dense et agitée, dans une fresque qui revêtit l'ampleur de son histoire universelle. Mais le problème n'était pas moins posé avec clarté et netteté. D'où une étonnante curiosité pour tous les aspects de l'activité humaine, et une foule de préoccupations d'ordre historique évidemment, mais aussi économique, sociologique, psychologique et culturel, voire cosmologique et métaphysique. Les méditations d'Ibn Ḫaldūn confiées à la *Muqaddima* sont tributaires de cette curiosité et de ces préoccupations, c'est-à-dire de sa définition de l'histoire. L'interprétation de l'histoire, lieu temporel du phénomène humain, nécessite en effet un style d'approche qui ne doit négliger aucune possibilité d'analyse. Car l'histoire — nous le verrons bientôt — est, rétrospectivement du moins, intelligible. De ce fait, elle peut être l'objet de considérations édifiantes (*'ibar)*, c'est-à-dire de réflexions sur son sens. Ce sentiment, Ibn Ḫaldūn le grava au fronton du monument qu'il éleva à la gloire de l'histoire universelle : il intitula en effet son ouvrage, non sans intention spéciale, *Kitāb al-'Ibar*.

Mais si l'histoire est intelligible, voire édifiante [2], elle n'est pas pour autant un éternel et prévisible recommencement. Le réel est en effet en perpétuelle modification. Les ensembles sociaux, qui constituent l'objet de la science historique véritable

(1) Nous renvoyons à l'éd. de la *Muqaddima* de Beyrouth, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1956. Pour alléger les notes nous indiquons les pages dans le texte même entre parenthèses. Signalons que la trad. de De Slane — que nous avons consultée ainsi que celle, plus récente, de Fr. Rosenthal — ne serre jamais le texte d'assez près, et s'en écarte même quelquefois assez sérieusement.

(2) L'un des buts qu'Ibn Ḫaldūn assigne à son ouvrage, est que l'on puisse « en tirer, si on le désire, des enseignements susceptibles d'éclairer la vie spirituelle et temporelle » de chacun d'entre nous (*Muqaddima,* p. 12).

qu'Ibn Ḫaldūn essayait, en toute lucidité, de définir et de créer, ne sont pas statiques. Complexes et cohérents à la fois — d'où le style d'approche préconisé par l'auteur de la *Muqaddima* pour les saisir dans toute leur richesse et leurs virtualités — ils sont animés d'un incessant mouvement. Le fait historique est singulier et spécifique, nous dit-il. Ne pas tenir compte de ce fait, ou négliger cet aspect des choses, c'est s'exposer fatalement et inévitablement à de grossières erreurs.

« L'une des sources les plus subtiles d'erreur en histoire, nous avertit-il, provient du fait de perdre de vue les changements qui interviennent au sein des nations *(al-umam)* et des générations *(al-aǧyāl)*, au fur et à mesure que les époques et les jours s'écoulent. Ces changements se développent à la manière d'un mal pernicieux et très subtil, car leurs symptômes ne se manifestent qu'après de longues décades. Seules, dans notre univers, quelques rares personnes parviennent à les déceler. En fait, l'état du monde et des nations, leurs us et leurs coutumes, ne subsistent pas d'une manière uniforme, et ne suivent pas une voie rectiligne. C'est au contraire une suite de changements qui se succèdent au fil du temps, un passage perpétuel d'un état à un autre. » [1]

Autrement dit, l'histoire n'est pas répétition mais évolution. Est-il nécessaire de souligner le modernisme de ces conceptions ? Pour illustrer cette thèse, Ibn Ḫaldūn cite les exemples des Perses, des Syriaques, des Nabathéens, des Tabābi'a, des Arabes Muḍarites, des Hébreux, des Égyptiens *(al-Qibṭ)*, des Turcs, des Berbères, des Gréco-Romains *(al-Rūm)*, et des Francs *(Faranǧa)*. Les changements, insiste-t-il, d'abord imperceptibles, aboutissent « à un bouleversement général » (p. 47). Aussi arrive-t-il à cette conclusion — que n'auraient certainement désavouée ni Hegel ni P. Valéry — « qu'aucun fait de civilisation n'est comparable à un autre, car contre une ressemblance on peut relever une multitude de dissemblances *(wa lā yuqās*

(1) *Muqaddima*, p. 46. Voir aussi p. 48 où il revient sur la même idée.

Y. Lacoste, qui a longuement étudié « la pensée historienne » d'Ibn Ḫaldūn, conclut de son côté, en se basant sur une argumentation différente de la nôtre, que si Thucydide « est l'inventeur de l'Histoire », Ibn Ḫaldūn « marque l'apparition de l'Histoire en tant que science. » (*Ibn Khaldoun*, Paris, 1966, p. 187).

*šay'un min aḥwāl al-'umrān 'alā-l-āḫar, iḏ kamā-štabahā fī 'amrin wāḥid, fala'allahumā iḫtalafā fī umūr)* » (p. 1019). Cette spécificité du fait historique, son caractère singulier, font que la science historique n'est comparable à aucune autre. En particulier, elle échappe aux raisonnements par analogie et aux abstractions théoriques. C'est ce qui explique, fait remarquer Ibn Ḫaldūn, que les hommes de science, « rompus à la réflexion discursive », aux raisonnements par analogie *(qiyās)*, aux abstractions, et aux déductions de ce qui sera à partir de ce qui fut, « sont, parmi tous les êtres humains, les moins qualifiés pour la politique et ses cheminements *(maḏāhibihā)* » (1).

Mais si le fait historique est essentiellement en situation, s'il ne se répète pas, s'il est caractérisé en somme par une modification et une évolution constantes, cette évolution, elle, n'échappe pas à un certain déterminisme. Elle ne se fait pas d'une manière anarchique, au hasard. Elle obéit à des lois. Ces lois ne sont certainement pas aussi rigoureuses que celles qui régissent les phénomènes physiques. Mais les phénomènes sociaux, dont le rôle est prépondérant sur le sens que prend l'histoire, ne sont pas moins les résultantes de facteurs complexes, essentiellement économiques et psycho-sociologiques, qui déterminent le déroulement des événements selon une direction donnée.

Comment Ibn Ḫaldūn était-il arrivé à une conception aussi étonnamment moderne de l'histoire ? Au départ, ses préoccupations étaient surtout épistémologiques. Il était hanté — le mot n'est pas trop fort — par le souci d'échapper aux erreurs qui avaient déparé les œuvres de ses prédécesseurs. Il était à la recherche d'une méthode sûre, qui pût lui permettre d'établir avec une certaine certitude la vérité historique. Toute la première partie de la *Muqaddima* (pp. 1-68) — qui constitue une sorte d'introduction à la science du *'umrān* dont il traitera ensuite — reflète ce souci. Or la méthodologie classique, celle basée sur la

(1) *Muqaddima*, p. 1018. Voir tout le chap. ainsi intitulé. Notons à ce propos qu'Ibn Ḫaldūn considère que tous les hommes intelligents, en raison de leur pouvoir d'abstraction et de leurs penchants pour les vues théoriques, sont impropres aux responsabilités gouvernementales ; et que les hommes politiques les plus efficaces sont ceux d'une intelligence moyenne.

critique externe des chaînes de garants *(ta'dīl)* et empruntée à la science du *Ḥadīṯ* — à laquelle l'histoire fut longtemps liée — ne lui paraît pas répondre à son objectif. Les travaux de Goldziher et d'autres savants modernes lui donneront du reste *a posteriori* amplement raison. Il lui fallait donc découvrir de nouvelles règles, inventer une nouvelle méthode. En un certain sens il consacra la *Muqaddima*, l'introduction de son *Histoire Universelle*, à cette tâche. Le secret était en somme à rechercher dans l'approfondissement du *'umrān*, terme que nous expliquerons plus loin. Empruntant à la méthode du *ḥadīṯ* et à la rhétorique quelques-uns de leurs termes techniques, il écrit :

« Quant aux récits qu'on nous fait des événements, il est absolument indispensable, en ce qui concerne leur véracité et leur authenticité, de considérer leur conformité *(al-muṭābaqa)* [à la vraisemblance]. Aussi doit-on, à propos de chaque événement, examiner s'il est possible. Cette façon de procéder, pour ce qui nous préoccupe, a plus d'importance que l'examen de la véracité des transmetteurs *(ta'dīl)* et présente davantage d'intérêt. En effet, si pour juger de la valeur d'une prescription *(inšā')* (1),

(1) Les rhétoriciens arabes partagent le langage en deux grandes catégories : *inšā'* et *ḫabar*. Est considérée comme *inšā'* — du verbe *anša'a* (créer) — toute proposition qui n'est susceptible, en raison de sa nature même, ni d'être infirmée ni d'être confirmée, tels un ordre, une défense, une invocation, une interrogation, etc. Est considérée comme *ḫabar* toute proposition dont le but est de nous donner une information pouvant, en principe, être infirmée ou confirmée. Tous les récits entrent naturellement dans cette catégorie.

En ayant recours à cette distinction, Ibn Ḫaldūn voulait montrer la différence fondamentale qui sépare le *ḥadīṯ* — pour lequel avait été créée la science du *ta'dīl* et du *taǧrīḥ*, c'est-à-dire la critique externe des chaînes de garants — de l'histoire. On sait que les chroniqueurs, qui furent d'abord des traditionnistes, usèrent de la méthode du *ḥadīṯ* dans leur relation des faits (voir par exemple Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Ifrīqiya wa-l-Andalus;* et surtout l'art. de R. Brunschvig, *Ibn 'Abd al-Ḥakam et la Conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes : étude critique* dans *AIEO*, VI (1942-47), pp. 108-155). L'histoire resta longtemps tributaire de la méthodologie du *ḥadīṯ*. Ibn Ḫaldūn propose une nouvelle méthode de critique historique, plus conforme à la nature de l'histoire qui est essentiellement *ḫabar*. En utilisant le terme *inšā'* il pensait, comme il ressort du contexte, aux prescriptions religieuses, qui ne peuvent être discutées en elles-mêmes, et qui sont transmises dans une large mesure par le canal du *ḥadīṯ*. Est *inšā'* en somme tout ce qui relève exclusivement de la critique externe et échappe à la critique interne ; le *ḫabar* par contre, c'est-à-dire ici l'histoire, peut être soumis certes à la critique externe, mais mieux encore à la critique interne.

Notons enfin que, dans la phrase arabe, le pronom, dans *minhu*, se rapporte à *ta'dīl*.

il suffit de considérer exclusivement la véracité des transmetteurs, on doit, pour déterminer celle d'un témoignage *(ḫabar)*, tenir certes compte de la véracité de ces derniers, mais aussi des recoupements extérieurs, en application du principe de la conformité à la vraisemblance.

« S'il en est ainsi, il nous faut, pour dégager la loi *(al-qānūn)* qui nous permettra de distinguer le vrai du faux dans les récits qui nous sont transmis, en les soumettant au critère de la possibilité et de l'impossibilité, examiner d'abord les rassemblements humains *(al-iǧlimāʿ al-bašarī)*, c'est-à-dire la société civilisée *(al-ʿumrān)*. Nous distinguerons ainsi les phénomènes *(al-aḥwāl)* qui sont liés à cette société, et lui sont inhérents en raison de sa nature même ; ceux qui sont accidentels et peuvent être tenus pour négligeables ; et ceux enfin dont l'intervention est impossible. En procédant de la sorte, nous aboutirons à une loi *(qānūn)* qui nous permettra de distinguer, dans les récits, le vrai du faux et la vérité du mensonge, d'une façon démonstrative qui ne laisse aucune place au doute. Dès lors, chaque fois qu'on nous rapportera un fait, ayant trait aux phénomènes qui caractérisent la société civilisée *(al-ʿumrān)*, nous saurons quel jugement porter sur lui : l'accepter ou le repousser. Nous disposerons ainsi d'un critère sûr *(miʿyār ṣaḥīḥ)*, qui permettra aux historiens de ne pas dévier de la voie de la vérité et de l'exactitude dans ce qu'ils transmettent.

« Tel est notre but dans ce premier volume. Nous fondons, pour ainsi dire, une science indépendante. Celle-ci se définit par son objet : la civilisation humaine *(al-ʿumrān al-bašarī)* et l'ensemble des faits sociaux. » (pp. 61-62).

En somme Ibn Ḫaldūn, se rendant compte que le vieux *taʿdīl* des traditionnistes est inopérant, et ne suffit pas, en tout état de cause, pour cerner les contours de la vérité historique, a été amené à créer une « science indépendante » *(ʿilm mustaqill bi-nafsih)*, ou, selon une autre expression de l'auteur, une « science nouvelle » *(ʿilm mustanbaṭ al-našʾa) ad hoc*. Ce qui peut être tenu éventuellement pour historiquement vrai est le possible, pense-t-il, c'est-à-dire ce qui est dans la nature des choses, ce qui résiste à la critique interne, aux recoupements,

et répond donc au critère de la *muṭābaqa*, de la conformité aux lois qui régissent l'évolution des sociétés et des civilisations. Et c'est ainsi qu'il fut amené à rechercher, à déceler, à dégager et à exposer ces lois. Comment procéda-t-il ?

Sa méthode est exclusivement empirique. Ibn Ḫaldūn n'avait pas posé *a priori* le déterminisme historique. Il n'avait pas, à partir d'une Idée, conçu et développé dialectiquement un système cohérent. La dialectique chez lui est d'une autre nature. Il n'était pas philosophe — malgré l'influence d'al-Ābilī (1) sur lui et les commentaires qu'il avait consacrés à Ibn Rušd et à al-Rāzī — et était encore moins métaphysicien (2). Son point de départ était diamétralement opposé à celui de Hegel.

Certes, il était musulman, et avait une foi solide. Ses retraites au *ribāṭ* d'Abu Madyan, ses démêlés au Caire avec des disciples plus tolérants, et l'ouvrage qu'il consacrera vers la fin de sa vie à la mystique (3) le prouvent amplement. Mais, lorsqu'il s'agit de méditer sur le passé, après avoir posé une fois pour toutes que Dieu est la cause des causes, il ne s'attachait plus qu'aux faits, et essayait de les expliquer les uns par les autres. Il observait, réfléchissait et cherchait à comprendre. Pour cela il lui fallait démonter le mécanisme de l'histoire, séparer les différents rouages qui impriment son mouvement à la machine. Comme cette machine est extrêmement compliquée, on doit, pour réussir cette opération, être un mécanicien consommé, c'est-à-dire réunir une foule de connaissances. L'histoire est une science complexe.

« Celui qui s'intéresse à cette science doit donc connaître les règles de la politique *(qawā'id al-siyāsa)*, le comportement de

(1) Voir N. Nassar, *Le Maître d'Ibn Ḫaldūn: al-Ābilī*, dans *SI*, XX (1964), pp. 103-115.

(2) Bien plus, il consacre tout un chap. de sa *Muqaddima*, pp. 969-978, à démontrer que la philosophie est inutile et nocive *(fī ibṭāl al-falsafa wa fasād muntaḥilihā)*. Aussi est-ce à juste titre que R. Brunschvig écrit qu'« Ibn Ḫaldūn, par son attachement primordial au réel, se sépare des « philosophes arabes aux théories d'une logique trop abstraite. » (*La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides*, Paris, 1947, II, 390).

(3) *Šifā' al-sā'il fī tahḏīb al-masā'il*, éd. I. A. Khalifé, Beyrouth, 1959. Ibn Ḫaldūn manifeste nettement dans cet ouvrage son penchant pour le Ṣūfisme, les aberrations de certains ṣūfīs ne devant pas conduire à condamner la doctrine elle-même.

tout ce qui existe *(ṭabā'i' al-mawǧūdāt)*, et les différences qui séparent les nations *(al-umam)*, les lieux et les époques, aussi bien sur le plan de la conduite *(al-siyar)*, de la morale *(al-aḫlāq)*, des us et coutumes, des croyances et des doctrines *(al-niḥal wa-l-maḏāhib)*, que sur tout autre plan. Il doit être au courant de tout cela par rapport au présent, et procéder à des comparaisons avec le passé pour cerner les points d'accord, évaluer l'étendue des différences, et déterminer [finalement] les causes de ressemblance et de dissemblance. Il doit, également, être au fait des origines des États *(al-duwal)* et des religions *(milal)*, des débuts de leur manifestation, des causes de leur apparition et de leur raison d'être, comme il doit connaître tout de leurs fondateurs et de ce qui se rapporte à leur vie. Ainsi il aura une connaissance exhaustive des causes de tout événement, et des fondements de tout récit.

« Dès lors, il pourra soumettre tout récit qui lui est transmis au critère des règles et des principes qu'il aurait déjà élaborés. Si ce récit s'accorde avec ces règles et répond à leurs exigences, il peut le considérer comme authentique ; sinon il le rejette, et se dispense d'en faire état. » (pp. 45-46).

L'historien idéal doit donc avoir des connaissances encyclopédiques, lui permettant de voyager avec aisance à travers le temps et l'espace, afin de procéder à toutes sortes de recoupements, de vérifications et de comparaisons verticales et horizontales. Il doit, dirions-nous aujourd'hui, pouvoir faire appel à toutes sortes de sciences auxiliaires.

Aussi la *Muqaddima* prend-elle l'aspect d'une véritable encyclopédie comprenant une géographie, une cosmographie, une ethnologie, une politique, un traité d'économie, une classification des sciences, une rhétorique, une pédagogie, et surtout une sociologie étonnamment poussée pour l'époque. C'est en méditant sur tous ces aspects de l'activité humaine, qui constitue le tissu de l'histoire, qu'Ibn Ḫaldūn dégagea un certain nombre de lois qui semblent orienter le cours des événements. Le point de départ — insistons encore une fois là-dessus — est toujours l'observation concrète. Les faits, cernés et isolés, sont ensuite minutieusement analysés dans une série de chapitres bien délimités. Cette analyse prend souvent, et même presque

toujours, l'allure d'une véritable démonstration mathématique, comprenant l'énoncé du problème, suivi de sa solution en une série d'étapes successives aboutissant à la formule *faqad tabayyana anna...*, c'est-à-dire au *CQFD* des mathématiciens. La *Muqaddima* nous fournit ainsi la vision d'un monde structuré, dont l'architecture obéit à un certain nombre de lignes de force. L'univers ḫaldūnien n'est pas un univers anarchique, le produit fortuit d'une accumulation accidentelle d'une multitude de faits et de choses : c'est un ensemble cohérent où les phénomènes se conditionnent réciproquement, et sont, par voie de conséquence, intelligibles. Pour Ibn Ḫaldūn, l'histoire est avant tout rationalisation du passé humain.

Dans cet effort de rationalisation, l'historien ne doit pas perdre de vue le présent : celui-ci prolonge en effet le passé et l'éclaire. De ses observations, de ses analyses du processus historique à travers une série de faits concrets particulièrement significatifs, en puisant dans les expériences du passé et du présent, et en les éclairant mutuellement les unes par les autres, Ibn Ḫaldūn dégagea, empiriquement et rationnellement à la fois, un certain nombre de constantes. Ces constantes lui permirent de tracer les schémas explicatifs de l'évolution des États et des civilisations.

* * *

*D'abord l'État.* Ibn Ḫaldūn le considère, en raison même de la nature particulière de l'homme, comme nécessaire par lui-même. Il y a eu, et il y aura donc toujours des États, tant que la nature humaine persistera à être ce qu'elle a toujours été. L'homme, en effet, « a besoin d'une autorité répressive *(al-ḥukm al-wāzi')*, et d'un pouvoir contraignant *(al-sulṭān al-qāhir)*, car son existence ne peut être assurée sans cela » (1). Cette nécessité découle de la dualité de la nature humaine. Quoique doué de raison,

(1) *Muqaddima*, p. 67. Ibn Ḫaldūn rapporte plus loin (*Muq.*, p. 345) que tout le monde n'est pas d'accord sur ce principe de la nécessité de l'État. Certains, tels le Mu'tazilite al-Aṣamm et quelques Ḫāriğites, pensent qu'on ne peut trouver aucun fondement à la nécessité de l'État ni dans la raison ni dans la religion, et qu'on peut très bien imaginer une communauté suffisamment juste pour ne pas avoir besoin d'un Chef d'État. Cette théorie, qu'Ibn Ḫaldūn ne partage pas, car la nature humaine ne lui inspire aucune confiance — son expérience des hommes n'était pas de nature à le rendre optimiste — est en somme celle du dépérissement de l'État.

l'homme est un animal agressif par nature (p. 71). Comme il est aussi « un animal social, [toujours] par nature » (p. 67), il est également, et par voie de conséquence, un animal « étatique ». Après avoir démontré, assez longuement, comment la vie de l'*homo faber et sapiens (ḏū-l-fikr wa-l-yadi)* (p. 70) ne peut se concevoir qu'en société, Ibn Ḫaldūn explique comment aucune société ne peut subsister sans l'existence en son sein d'un mécanisme régulateur : c'est-à-dire sans l'organisation en État.

« Puis, une fois les hommes organisés en société, comme nous venons de l'indiquer, et l'espèce humaine ayant ainsi peuplé le monde, une autorité répressive *(wāzi')*, susceptible de les protéger les uns des autres, devient dès lors indispensable. Car l'homme, en tant qu'animal, est par nature agressif et malfaisant. Les armes, ces instruments qui, en principe, ont pour but de lui permettre de se défendre contre l'agression des animaux brutes, ne sont guère suffisantes pour repousser les agressions mutuelles, car elles sont également réparties entre tous. D'où la nécessité de recourir à une autre solution pour proscrire ces agressions. On ne peut, évidemment, pas faire appel à un arbitrage extérieur à l'espèce humaine, car tous les autres animaux, aussi bien sur le plan de la raison que sur celui de l'intuition, sont inférieurs à l'homme. L'autorité répressive *(al-wāzi')* doit donc, nécessairement, appartenir à un représentant de l'espèce, disposant de la force, du pouvoir, et de la poigne nécessaire pour empêcher les uns d'attaquer les autres. Telle est, en son essence, la souveraineté *(al-mulk)*. Ce qui précède nous démontre qu'elle est particulière à l'homme, inhérente à sa nature, et lui est absolument indispensable. » (pp. 71-72).

Remarquons qu'il n'y a aucune trace, dans cette démonstration, d'arguments tirés de la foi. Bien au contraire, Ibn Ḫaldūn réfute vigoureusement les philosophes qui avancent de tels arguments (pp. 72-73). Cet aspect de la pensée d'Ibn Ḫaldūn, qui a été noté par beaucoup de ses commentateurs, a été particulièrement relevé par E. Rosenthal qui écrit que dans le système de cet auteur « l'état n'existe pas *ad maiorem Dei Gloriam*, mais plutôt pour protéger les hommes, et leur assurer ordre et sécurité. » [1]

(1) *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat*, Munich et Berlin, 1932, p. 60.

Donnée donc immédiate de l'instinct de conservation sociale [1], et rouage nécessaire pour l'arbitrage des conflits et l'endiguement des passions, l'État, toujours en raison de sa nature même, porte en lui sa propre contradiction : il est oppresseur par vocation. La démarche d'Ibn Ḫaldūn, dans son essai d'interprétation de l'histoire universelle, nous apparaît ainsi — et nous apparaîtra de plus en plus par la suite — comme essentiellement dialectique. Il écrit :

« Comme la souveraineté *(al-mulk)* n'est, en son essence, rien d'autre que la [résultante] de la vie en société — laquelle est nécessaire par elle-même — et qu'elle a pour attribut naturel la domination *(al-taġallub)* et la contrainte *(al-qahr)*, lesquelles dérivent de l'irascibilité *(al-ġaḍab)* et de l'animalité *(al-ḥayawāniya)*, il en découle que les décisions de celui qui en est investi s'écartent, le plus souvent, de la justice *(al-ḥaqq)*, et sont préjudiciables aux intérêts matériels de ceux qui y sont soumis. En effet, dans la plupart des cas, ses exigences, pour réaliser ses desseins *(aġrāḍih)* et ses désirs *(šahawātih)*, dépassent leurs possibilités. » [2]

Autrement dit, disposer de la force, lorsqu'on est un animal irascible, est extrêmement dangereux. Or tout être humain, qu'il le veuille ou non, porte un animal irascible qui sommeille en lui. Le parfum enivrant du pouvoir a la vertu de le réveiller et de le déchaîner. D'où la nécessité de solides barreaux pour se prémunir contre cette éventualité. Ces barreaux, pense Ibn Ḫaldūn, sont les lois (p. 341), c'est-à-dire en somme les institutions. Plus ces lois sont intangibles, contraignantes pour tous, et sacrées, plus la garantie est efficace. Aussi Ibn Ḫaldūn donne-t-il la préférence à l'État Théocratique *(siyāsa dīniya)* sur l'État Laïque *(siyāsa 'aqlıya)*. Il partage en effet, après avoir

(1) Voir, en dehors du passage que nous avons traduit, *Muqaddima*, p. 336, où Ibn Ḫaldūn reprend la même idée en insistant sur le fait que sans l'État l'anarchie s'installe, ce qui « aboutit à la disparition de l'espèce » *(al-mufḍī ḏālika ilā inqiṭā' al-naw')*.

(2) *Muqaddima*, pp. 340-41. De Slane, I, 384-85. Notons que le problème de l'État ne cesse d'être d'actualité. Voir par exemple l'art. de Duverger dans *Le Monde*, 10 mars 1966.

expliqué la nécessité des lois, les États en deux grandes catégories ([1]) selon l'inspiration de ces lois.

« Lorsque ces lois *(hāḏihi-l-qawānīn)* sont imposées par les sages *(al-'uqalā')*, les grands dignitaires de l'État *(akābir al-dawla)*, et les hommes clairvoyants du régime *(wa buṣarā'ihā)*, on aboutit à une politique basée sur la raison *(siyāsa 'aqliya);* lorsqu'elles sont imposées par Dieu, par l'intermédiaire d'un Législateur *(šāri')* qui les institue et les promulgue, on aboutit à une politique basée sur la religion *(siyāsa dīniya)*, profitable en ce monde et dans l'au-delà. » (p. 341)

Pourtant, bien que supérieur à l'État Laïque, « auquel on peut reprocher d'être privé de la lumière de Dieu » *(fa-maḏmūmun ayḍan li'annahu naẓarun bi-ġayr nūr Allāh)* (p. 342), l'État Théocratique n'est pas toutefois, contrairement à ce que beaucoup croient, rationnellement nécessaire. De larges fractions de l'humanité, voire la majorité des hommes, ne l'ont même jamais connu (pp. 72-73 et 344). Bien plus, même ceux qui l'ont connu, tels les Arabo-musulmans, n'ont pas su le conserver pur et intact. *C'est que cette forme de gouvernement est, en effet, sans fondement dans la nature humaine.*

Or la nature humaine, qui exige seulement l'existence d'une autorité, indépendamment de toute modalité, finit toujours par prendre le dessus. Cet enseignement, Ibn Ḫaldūn le tire de l'histoire du khalifat, et de son glissement irrésistible vers le *mulk*, c'est-à-dire vers une certaine forme de gouvernement laïc ([2]). Cette évolution, que rien n'aurait pu empêcher, car elle

(1) Plus loin, Ibn Ḫaldūn considère trois formes de souveraineté : « La souveraineté naturelle *(al-mulk al-ṭabī'ī)* qui consiste à gouverner les masses *(ḥaml al-kāffa)* selon le bon plaisir du souverain et ses désirs *(al-ġaraḍ wa-l-šahwa);* la souveraineté laïque *(siyāsī)* qui consiste à les gouverner selon les vues de la raison *(al-naẓar al-'aqlī)* pour leur assurer le bien-être matériel et les prémunir contre les périls ; et le khalifat qui consiste à les gouverner selon les vues de la législation révélée *(al-naẓar al-šar'ī)* pour assurer leur bien-être aussi bien dans ce monde que dans l'au-delà » (*Muqaddima*, p. 342). Mais il ne considère pas la première forme de souveraineté, privée du cadre de la loi, comme la caractéristique d'un État organisé et viable.

(2) Voir tout le chapitre intitulé *fī-nqilāb al-ḫilāfa ilā-l-mulk, Muqaddima,* pp. 362-374.

est inscrite dans la nature des choses [1], commença dès le lendemain de la mort du Prophète, devint nettement perceptible avec l'avènement des Omeyades, et se poursuivit dès lors irrésistiblement vers des formes de plus en plus temporelles de gouvernement. Au bout de l'évolution, « le khalifat se trouva vidé de tout contenu ; bientôt il n'en subsista plus que le nom, et le régime devint celui d'une pure royauté *(mulkan baḫtan)* » (p. 373), c'est-à-dire qu'il devint purement laïque. Autrement dit, chassez le naturel, il revient au galop. La laïcisation des régimes est en somme dans le sens de l'histoire, et rien en conséquence ne peut l'arrêter. Aussi Ibn Ḫaldūn évite-t-il soigneusement, comme tous les sunnites du reste, mais pour des raisons assez différentes, de condamner les protagonistes qui furent, plus contraints que libres, les instruments de cette évolution.

C'est que l'État Théocratique ne s'enserre pas naturellement dans l'ordre normal des choses. En particulier il est sans racine psycho-sociologique profonde dans le milieu humain. Le khalifat, par exemple, ne tire sa justification que du seul consensus *(iǧmā')* des Compagnons, à l'exclusion de toute autre considération, insiste Ibn Ḫaldūn (pp. 343-44). Or l'axe réel autour duquel pivote l'État est d'une nature totalement différente. Il est fait d'un alliage psycho-sociologique qui porte le nom de *'aṣabiya*. Rien de grand ne se fait sans cette *'aṣabiya*. Les religions mêmes ont besoin de son concours pour triompher (pp. 283-88 et 362), et elle préside en particulier à la naissance des États, qui meurent aussi de son affaiblissement, de sa corruption, ou de sa disparition.

La *'aṣabiya* est donc le véritable moteur de l'histoire, dans le système d'Ibn Ḫaldūn, ou encore, selon l'expression de E. Rosenthal, « la force motrice du devenir de l'État. » [2]

Comment la définir ? Elle est un ensemble contradictoire.

(1) *Al-mulk* en effet est le but inéluctable de la *'aṣabiya* (*Muq.*, p. 362) ; Mu'āwiya, quand même il l'aurait voulu, n'aurait pas pu échapper à la fatalité du glissement vers le *mulk* sous l'effet de la *'aṣabiya* (*Muq.*, p. 368) ; toutes les vicissitudes du khalifat s'expliquent « par l'attraction vers le *mulk* sous l'effet de la dynamique interne de la *'aṣabiya* » (*Muq.*, p. 369). Il ressort de tout le chapitre que le glissement vers le *mulk* est un mouvement fatal et inévitable.

(2) Voir *Ibn Khalduns Gedanken über den Staat*, Munich et Berlin, 1932.

Elle est essentiellement antagonisme et conflit permanent. Elle est un phénomène psycho-social qui se caractérise avant tout par la compression explosive, la tension et le mouvement, c'est-à-dire par la force d'expansion qui l'anime, et qu'elle communique au groupe. Son but ultime, en raison de sa dynamique interne qui la transcende et dont le contrôle lui échappe, est d'accaparer le pouvoir, et de s'incarner en un État. « Sache, insiste Ibn Ḫaldūn, que le pouvoir *(al-mulk)* est le but naturel de la *'aṣabiya*. Celle-ci n'a pas le choix de ne pas y tendre *(laysa wuqū'uhu 'anhā bi-ḫtiyār)*, car il s'agit d'un phénomène inéluctable qui procède de l'économie même de l'existence *(bi-ḍarūrat al-wuǧūd wa tartībih)*, comme nous l'avons déjà signalé auparavant. » (1)

Ce phénomène, pour des raisons particulières, spéciales à l'histoire du Maghreb vers la fin du Moyen Age, se laissait surtout déceler dans les structures de la vie campagnarde, et principalement nomade. Mais il n'est nullement particulier à ce genre de vie, et de production, à l'exclusion de toute autre forme d'organisation sociale (2). Ibn Ḫaldūn avait d'ailleurs eu l'intuition de cet aspect des choses. Tout en isolant et en disséquant la *'aṣabiya*, surtout à l'échelon du clan, c'est-à-dire où elle se laissait le mieux saisir et observer à son époque, il signale en effet également son existence, sous une forme bien sûr plus atténuée, et par voie de conséquence moins opérante, à l'échelon de la cité (pp. 680-82). Celle-ci, ravagée d'ailleurs par la peste (p. 53), manquait, contrairement à ce qui se passait à la même époque en Europe, d'une bourgeoisie puissante et organisée, sur laquelle le pouvoir centralisateur du souverain pût éventuellement s'appuyer. Elle n'avait pas de *'aṣabiya* nettement discernable et efficiente.

Au niveau du clan, par contre, la *'aṣabiya* était alors plus visible et plus forte que jamais. Elle se révèle à nous comme un

(1) *Muqaddima*, p. 362. Voir aussi p. 249 où on lit *fa-l-taġallub al-mulkī ġāya li-l-'aṣabiya* (l'accaparement du pouvoir est le but ultime de la *'aṣabiya*). Voir également p. 275.

(2) Arnold Toynbee particulièrement (*A Study of History*, 6e éd., 1955, III, 473 et 475) considère que la notion de *'aṣabīya* est susceptible d'extension, et que son rôle peut même être assimilé à celui que joue l'*ēthos* dans son propre système.

élan vital, ou comme une forme de la lutte pour la vie se développant à l'échelle du groupe. Elle est l'esprit du clan. Animé par elle, le clan se met d'abord en conflit avec d'autres groupes, dans le but de les dominer. Ces conflits peuvent se réduire à une sorte de phagocytose interne et stérile, et finalement avorter. C'est ce qui arrive le plus souvent, et c'est ce qui caractérise justement le siècle d'Ibn Ḫaldūn, du moins au Maghreb. Mais ils peuvent aussi déboucher, par absorption et assimilation des *'aṣabiyāt* secondaires vaincues, sur une pyramide sociale dont le sommet sera d'autant plus élevé que la base aura été plus large. Une *'aṣabiya* puissante voit ainsi le jour, et se lance dans de plus grandes aventures, qui peuvent à leur tour, si les circonstances sont favorables, se révéler fructueuses et donner naissance à de grands empires (pp. 230-31, 249-50, 290-92, et 296-97).

La *'aṣabiya* est donc à la fois la force cohésive du groupe, la conscience qu'il a de sa spécificité et de ses aspirations collectives, et la tension qui l'anime et le projette nécessairement, sans qu'il ait la liberté du choix, par degrés vers la conquête du pouvoir. A sa base on trouve ainsi l'instinct de domination, et des phénomènes de foule. Selon l'aspect sur lequel on a voulu mettre l'accent, on a proposé divers équivalents pour traduire ce terme : esprit de corps, solidarität, volonté commune (Gemeinsinn), sentiment commun (Gemeingefühl), nationalisme (Nationalismus), solidarité agnatique, solidarité (solidarity), conscience collective, virtù, une forme de la démocratie militaire décrite par Marx (1), etc.

(1) Voir les travaux de De Slane dans sa trad. de la *Muqaddima* ; L. Gumplowicz, *Ibn Chaldun, ein arabischer Soziolog des XIV. Jahrhunderts, Ausgewählte Werke IV*, Innsbruck, 1928 ; Kamil Ayad, *Die Geschichts-und Gesellschaftslehre Ibn Haldûns*, Stuttgart, 1930 ; Annemarie Schimmel, *Ibn Chaldun: Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima*, Tübingen, 1951 ; T. Khemiri, *Der 'Aṣabîya Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldûn*, dans *Der Islam*, XXIII (1936), pp. 163-188 ; G. Surdon et L. Bercher, *Recueil de Textes de Sociologie et de Droit public musulman contenus dans les « Prolégomènes » d'Ibn Khaldoûn*, Alger, 1951 ; Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, Londres, 1957 ; Hilmi Zia Ülken, *Ibn Khaldoun Initiateur de la Sociologie*, dans *A'māl Mahraǧān Ibn Khaldūn*, Le Caire, 1962, p. 38 ; H. Ritter, *Irrational solidarity group: a Socio-Psychological study in connection with Ibn Khaldûn*, dans *Oriens*, I (1948), p. 2 ; G.-H. Bousquet, *Les Textes sociologiques et économiques de la Muqaddima (1375-9)*, Paris, 1965, pp. 12-13 ; Y. Lacoste, *Ibn Khaldoun, Naissance de l'histoire*, Paris 1966 ; et E. I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, Cambridge, 1965.

Analysant son contenu, surtout sous sa forme tribale — mais en usant d'une formulation théorique qui ne laisse aucun doute sur la portée générale du phénomène dans son esprit — Ibn Ḫaldūn met particulièrement l'accent sur l'infrastructure agnatique qui la sous-tend. Les membres du groupe ont généralement le sentiment d'être liés les uns aux autres par les liens du sang. Ces liens, précise toutefois l'auteur de la *Muqaddima*, sont, sauf exception, fictifs *(al-nasab amrun wahmī lā ḥaqīqa lahu)* [1], ce qui ne les empêche pas d'être extrêmement puissants et opérants. Or seul le résultat compte.

« Lorsque les fruits des liens du sang *(ṯamarāt al-nasab)* sont assurés, c'est comme si ces liens existaient effectivement, insiste Ibn Ḫaldūn. Car, qu'une personne appartienne [par le sang] à tel ou tel groupe, cela n'a aucun sens *(li-annahu lā ma'nā li-kawnihi min hā'ulā'i wa min hā'ulā'i)*, ce qui importe c'est d'être soumis aux mêmes lois *(aḥkāmihim)*, et de subir le même sort *(aḥwālihim)* que l'ensemble des membres du groupe, c'est-à-dire d'être comme soudé à eux *(wa ka'annahu iltaḥama bihim)* » (p. 229).

La fiction généalogique, si vivante soit-elle, masque donc une réalité plus profonde : celle de la communauté des intérêts, des aspirations, et du destin, servie par une forme particulière et assez complexe de rapports sociaux, qui revêtent dans l'ensemble une structure semi-vassalique.

Cette communauté n'entraîne pas en effet l'égalité des membres du groupe. La *'aṣabiya* n'exclut pas la hiérarchie. Elle la suppose plutôt. Elle est en effet, comme nous l'avons vu, sous sa forme la plus achevée et la plus opérante, le résultat de l'assimilation d'un nombre de plus en plus élevé de *'aṣabiyāt* secondaires. Aussi se présente-t-elle comme un corps cristallin, où les différentes molécules constitutives sont structurées selon une hiérarchie bien déterminée, et liées entre elles par une multitude de ligatures de différentes natures. Ces ligatures sont, bien sûr, celles du sang *(nasab)*, mais aussi celles de la clientèle *(walā')*, de l'alliance *(ḥilf)*, du voisinage *(ǧiwār)*, etc. A l'inté-

(1) *Muqaddima*, p. 229. Voir aussi pp. 225-26, et p. 330, où l'auteur revient sur cette même idée.

rieur de chaque élément on retrouve, bien entendu, également la même hiérarchie. Cette structuration entraîne naturellement le développement d'une véritable noblesse *(šaraf)* (1) à l'intérieur du groupe. Les Maisons *(al-Buyūt)* et les hommes se trouvent ainsi pris, les uns et les autres, dans les maillons d'un véritable filet de subordinations réciproques. Ces subordinations représentent le protoplasme psychique et sociologique constitutif de la *'aṣabiya*. Comme elles forment, à tous les niveaux *(nasab, walā', ḥilf, ǧiwār)*, de véritables liens d'homme à homme, il en résulte que la structure de la *'aṣabiya* est identique à celle qui caractérise le mieux le système féodal (2). Si la *'aṣabiya* ne déboucha pas cependant sur une véritable féodalité, c'est qu'elle manqua de modèle à suivre. D'autres facteurs jouèrent également contre une telle évolution. Au lieu de conquérir des fiefs, la *'aṣabiya* présida donc, lorsque le succès lui sourit, à l'édification des États et des empires.

Il est ainsi dans le sens de l'histoire que les États, par ailleurs nécessaires par eux-mêmes, naissent, selon une logique implacable, d'un certain rapport de forces où la *'aṣabiya* joue un rôle déterminant.

Leur mort aussi est intimement liée à l'évolution de la *'aṣabiya*. L'État, on l'a vu, est oppresseur par nature. Les lois, destinées à éviter ce risque, ne jouent pas toujours efficacement. La plénitude du pouvoir implique des risques d'abus. La *'aṣabiya*, qui n'est ni bonne ni mauvaise en soi, et qui ne se légitime qu'en se mettant au service du bien, risque donc d'être un instrument de spoliation et d'oppression, ce qui en définitive mine l'État (pp. 255-58 et 363-64).

Mais les États meurent surtout de la corruption de la *'aṣabiya*

(1) Voir tout le chapitre intitulé : « Où il est montré que la Maison Illustre *(al-Bayt)* et la Noblesse *(al-šaraf)* n'ont d'existence réelle et véritable que là où il y a *'aṣabiya*, et que partout ailleurs elles ne représentent que l'apparence et le semblant de la réalité » (*Muqaddima*, pp. 234-37).

(2) Sur les points communs qui caractérisent les structures de la *'aṣabiya* et de ce que Marc Bloch appelle « le premier âge féodal », voir, de ce dernier, *La Société féodale, la formation des liens de dépendance*, Paris, 1939, pp. 191-2, 194, 196, 212 et 221. Voir aussi Bišr Fāris, *L'Honneur chez les Arabes*, et R. Boutruche, *Seigneurie et Féodalité*, Paris, 1959. Dans le monde arabo-musulman le mécanisme d'évolution vers des structures vraiment féodales se trouva toutefois bloqué à mi-chemin.

elle-même et de son asservissement, c'est-à-dire de la dégradation des valeurs et des vertus qui avaient assuré son développement. La *'aṣabiya* charrie, dans les courants qui la constituent, les germes de sa décomposition et de son déclin. Elle est un composé éminemment dialectique : sa réalisation amorce son auto-destruction sous l'effet des contradictions qui lui sont inhérentes. D'abord le pouvoir l'amollit. Les membres du groupe perdent les vertus guerrières, « la spécialisation belliqueuse » propre aux nomades, selon l'heureuse expression de P. Hubac. De pionniers, ils deviennent des jouisseurs. Leurs descendants surtout, qui n'ont jamais connu les luttes de la période héroïque, se montrent incapables de soutenir le régime fondé par les ancêtres. La flamme du début, qui permettait aux pionniers d'affronter avec joie la mort *(yastaṭībūn al-mawt fī binā'i mağdihim*, p. 300), s'éteint. On perd la foi et on ne meurt plus pour la cause *(wa qalla an yasta'ğira aḥadun nafsahu 'alā-l-mawt*, p. 300).

On meurt d'autant moins pour la cause que la logique du pouvoir entraîne la domestication, ou l'élimination progressive, des fondateurs du régime. Ibn Ḫaldūn développe, à ce propos, une doctrine qui rappelle étonnamment celle de « la circulation des élites », à laquelle Vilfredo Pareto (1848-1923) a lié son nom ([1]). La concentration de plus en plus grande de l'autorité, note-t-il, entraîne progressivement le rétrécissement corrélatif de la base qui la soutient. « Le culte de la personnalité » *(al-infirād bi-l-mağd*, pp. 296-97, 300 et 328), succède alors à la « collégialité » *(al-mağd al-muštarak*, p. 300) des temps héroïques. La *'aṣabiya* qui avait fondé le régime devient bientôt elle-même un objet de suspicion. Le Chef de l'État, pour mieux asseoir son autorité et accaparer le pouvoir sans partage, essaye alors par tous les moyens, y compris la corruption et le meurtre (pp. 530-31), de l'asservir, de la désagréger et de l'éliminer. Tous ceux qui peuvent constituer une menace pour son régime

(1) V. Pareto expose sa doctrine de « la circulation des Élites » dans le chap. XIII qui achève son *Traité de Sociologie générale*, éd. fr. par P. Boven, Lausanne, 1919, II, 1644-1761. On peut également consulter, sur le problème des élites et de la mobilité sociale, H. D. Lasswell, D. Lerner, et C. Easton, *The comparative study of elite*, New York, 1952 ; et C. Wright Mills, *The power elite*, New York, 1956.

subissent d'une façon générale le même sort (p. 297). La logique des faits veut que les premières victimes soient toujours les personnalités les plus proches du détenteur du pouvoir, et partant les plus potentiellement dangereuses. Lorsque le moment est arrivé de procéder aux « purges », jugées indispensables à la santé du régime, « les premiers nez que le Chef de l'État rase sont ceux de ses parents et de ses proches, et de tous ceux qui partagent avec lui les honneurs du pouvoir. » [1] (*kāna awwal mā yağda' 'unūfa 'ašīratih wa ḏawī qurbāh al-muqāsimīn lahu fī-sm al-mulk*, p. 530). Il s'appuie alors sur une nouvelle classe dirigeante — recrutée parmi les clients *(al-mawālī)* de l'État, plus faciles à manier — et sur une foule de parvenus *(musṭana'īn)* [2]

Cette politique entraîne fatalement l'usure de la *'aṣabiya*, c'est-à-dire de la classe dirigeante. On ne se sent plus concerné par la gloire de faire triompher quelque idée ou quelque chose. Par ailleurs l'augmentation des dépenses, qui résulte forcément de toute politique de prestige et de corruption, a des incidences fâcheuses sur le budget. On assiste alors à la concentration des richesses, à la paupérisation de plus en plus grande des masses, à l'inflation, et à la détérioration des finances et de l'économie (pp. 301, 501-3 et 534-5). En même temps le luxe devient de plus en plus tapageur. V. Pareto parlerait ici, dans son système particulier et dans sa terminologie propre, de l'accroissement néfaste « des résidus de la sixième classe », c'est-à-dire de la « religion sexuelle » [3]. Désormais l'État, privé de sa *'aṣabiya*, s'écroule sous les effets conjugués de ces deux fléaux destructeurs que sont le luxe et l'oppression (*al-taraf wa-l-qahr*, p. 530).

Ainsi l'État, tel que l'avait observé et décrit Ibn Ḫaldūn, n'est pas un édifice stable, homogène et cohérent. Il porte en lui, dès sa genèse, ses contradictions internes, qui ne sont autres que les germes de sa vieillesse *(haram)*. Cette vieillesse est

(1) On peut rapprocher sur ce même sujet les idées d'Ibn Ḫaldūn de celles de V. Pareto (*Traité de Sociologie Générale*, vol. II, paragr. 2477 à 2483. Voir aussi les paragr. 2521, 2546, 2548, 2550, 2551, et 2609).

(2) Voir le chap. intitulé : « Du soutien que le Chef de l'État recherche, contre sa nation *(qawmih)* et les membres de sa *'aṣabiya*, parmi les clients *(al-mawālī)* et les parvenus *(al-musṭana'īn)* dans l'État », pp. 330-32. Voir également *Muqaddima*, p. 531.

(3) Voir le *Traité de Sociologie Générale*, paragr. 2521.

inéluctable, car elle est un phénomène naturel dans la vie de l'État (*taḥduṯu li-dawla bi-l-ṭab'*, p. 528). Autrement dit, le pouvoir use. L'État se présente donc à nous comme un véritable corps vivant en perpétuelle transformation dialectique. Il évolue, mue, change, et finalement, à mesure qu'il s'étend, se corrompt et se décompose sous l'effet de ses contradictions internes. Né de la *'aṣabiya*, il meurt de ses défaillances et de son auto-destruction.

Ces considérations, toutes étayées par de multiples exemples, puisés dans l'histoire de l'Islam notamment, ont amené Ibn Ḫaldūn à imaginer son fameux schéma cyclique d'interprétation du passé ([1]). Une loi se dégage de l'examen de ce passé, dit-il en substance : les États subissent le même sort que l'homme ; ils naissent, s'usent, vieillissent et meurent ; et on peut déterminer leur âge moyen. « Celui-ci n'excède pas, dans la plupart des cas, l'espace de trois générations » (p. 304), soit — en évaluant la vie d'une génération à quarante ans environ — cent vingt années d'une façon générale. L'État passe donc par trois étapes principales : celle de la jeunesse et de la croissance ; celle de la maturité et de la concentration du pouvoir ; et celle enfin de la jouissance et de la décadence qui mène vers la mort (pp. 304-7). Ce cycle, qui peut être perturbé par des accidents plus ou moins graves en cours de route, amenant soit l'avortement avant terme, soit le recouvrement d'une nouvelle jeunesse, particulièrement grâce à l'injection d'un sang neuf (p. 250), est dans l'ensemble irréversible et fatal.

Au cours de cette évolution cyclique ternaire, l'État passe par plusieurs phases, caractérisées par des styles différents dans la façon de conduire les affaires. Les mœurs évoluent en effet et changent à mesure que le régime avance en âge. « Les hommes

(1) Comme le note V. Pareto, avec de nombreux exemples à l'appui (*op. cit.*, II, § 2330), les théories cycliques ne présentent aucune originalité par elles-mêmes. Voir aussi Y. Lacoste (*Ibn Khaldoun*, p. 124). La démarche et le contenu importent en effet plus dans ce domaine que le cadre, assez banal par lui-même. La démarche d'Ibn Ḫaldūn, frappée au coin de l'empirisme, est particulièrement supérieure à celle de G. B. Vico (1667-1744), dont le cyclisme ternaire correspond à une métaphysique admise *a priori* (voir sa *Scienza Nuova*, trad. fr. J. Michelet, Paris, 1827, reprise par G. Bourgin, Paris, 1927, p. 83 ; voir aussi V. Pareto, *op. cit.*, II, § 2330). Tous les schémas cycliques ne sont donc pas de même nature, ni d'égale valeur.

au pouvoir, à chaque phase *(ṭawr)*, acquièrent des mœurs caractéristiques de cette phase, sans relation avec celles de la période précédente » (p. 313). Ibn Ḫaldūn distingue cinq phases principales : celle du triomphe *(al-ẓafar)*, du partage des responsabilités, et de la vitalité ; celle de l'absolutisme *(al-istibdād)* et des « purges », dont les victimes sont particulièrement les proches collaborateurs du Chef de l'État ; celle des loisirs *(al-farāġ)* et de la jouissance ; celle du repli *(al-qunū' wa-l-musālama)* et du respect des traditions ; et enfin celle du gaspillage *(al-isrāf wa-l-tabḏīr)* et de la gabegie, qui annonce l'imminence du terme fatal (pp. 313-6).

Ainsi donc les États sont mortels. Ils n'échappent pas, en somme, à la loi commune. Pour appuyer encore davantage ses constatations, fruit de l'observation, et de l'analyse du processus historique, Ibn Ḫaldūn ne dédaigne pas, en effet, de faire appel à d'autres arguments, puisés dans le monde cosmique et biologique, soumis lui aussi au rythme cyclique et à la loi de dépérissement universel (pp. 72 et 304). La loi, d'abord découverte empiriquement, se trouve ainsi, après coup, vérifiée à l'échelle cosmique et coordonnée à l'universel. Fruit de la généralisation et de la systématisation à partir d'un certain nombre d'observations, concrètes mais forcément limitées, cette loi, une fois intégrée dans un cadre cosmique, acquiert de la sorte une portée plus générale, et, ayant subi avec succès cette épreuve, prend un aspect plus contraignant encore.

Mais si les États, c'est-à-dire les régimes divers et successifs, passent, l'État, lui, demeure, car il est nécessaire. « Lorsque la souveraineté *(al-mulk)* échappe à une fraction d'un peuple *(ba'ḍ al-šu'ūb)*, elle passe nécessairement à une autre fraction de ce même peuple, tant que la *'aṣabiya* ne les quitte pas » (p. 260), c'est-à-dire tant qu'une nouvelle classe dirigeante peut émerger de leurs rangs. L'histoire nous enseigne donc que l'État, éphémère dans ses modalités et ses incarnations diverses et successives, se régénère sans cesse, sous l'effet de la force motrice de la *'aṣabiya*, et renaît perpétuellement de ses cendres. Il est comme une chaîne infinie, faite fatalement, en raison de la loi universelle d'usure, de rotation et d'évolution, d'une suite sans fin d'anneaux finis. Tel est l'un des sens de l'histoire.

L'autre est celui de la marche toujours recommencée vers la civilisation. En effet, l'histoire nous enseigne aussi qu'une force irrésistible pousse, fatalement et nécessairement, les hommes de la barbarie vers des formes de vie de plus en plus civilisées.

Sous quel effet s'engage cette marche forcée, dans cette direction inscrite dans l'ordre naturel des choses ? D'abord, nous dit Ibn Ḫaldūn, « l'homme est sociable par nature » *(al-insān madanī bi-l-ṭab')*, c'est-à-dire, explique-t-il, que sa vie ne s'épanouit pleinement que dans la cité *(al-madīna*, p. 69). Ainsi, à travers la socialisation, qui débouche naturellement sur l'urbanisation, l'homme tend par nature vers la civilisation comme but ultime du mouvement qui le pousse en avant.

Ce mouvement se fait, lui aussi, sous l'action stimulante de la *'aṣabiya*. Mais toute *'aṣabiya* ne débouche pas forcément sur un État et une civilisation .Elle peut avorter (pp. 251-52 et 293-96). Elle peut également être négative et purement destructrice. Les Arabes nomades par exemple, et tous ceux qui mènent une existence similaire, constituent de véritables fléaux pour tout État organisé, et pour toute civilisation en général. On connaît, bien sûr, le fameux chapitre de la *Muqaddima* intitulé : « Lorsque les Arabes s'emparent de certains pays, bientôt ces pays ne sont plus que ruines ». (1) Ibn Ḫaldūn, littéralement

(1) *Muqaddima*, pp. 267-9 ; trad. De Slane, I, 310-313 ; trad. G. Surdon et L. Bercher, *Recueil de Textes de Sociologie et de Droit public musulman contenus dans les « Prolégomènes » d'Ibn Khaldoûn*, Alger, 1951, pp. 52-53. Le jugement, apparemment sévère, que porte Ibn Ḫaldūn dans ce chap. sur les Arabes a fait couler beaucoup d'encre. L'examen tant soit peu attentif de ce chap., ainsi que des autres textes de la *Muq.* où le mot *'arab* intervient, nous indique cependant avec certitude qu'Ibn Ḫaldūn pensait dans ce cas, et dans les autres cas similaires, exclusivement à certains nomades inaptes à promouvoir une civilisation, qu'ils fussent arabes, berbères, turcs ou mongols (*Muq.*, pp. 212-13). Sur cette question voir la longue et excellente note de Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, pp. 199-200, note 1. Aux références indiquées dans cette note ajouter un bon article de 'Abd al-'Azīz al-Dūrī, *Ibn Ḫaldūn wa-l-'Arab*, dans *A'māl Mahragān Ibn Ḫaldūn*, Le Caire, 1962, pp. 501-515. Dans le même recueil, pp. 491-500, consulter aussi l'art. de Sāṭi' al-Ḥuṣrī, *Difā' 'an Ibn Ḫaldūn*. Voir également G. Ayache, *Ibn Khaldoun et les Arabes*, dans *Ibn Khaldoun*, Colloque de mai 1962, organisé par la Faculté des Lettres de Rabat, éd. Dār al-Kitāb, Casablanca, pp. 19-32. Voir également Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun*, Paris 1966, pp. 87-107, chap. intitulé *Le mythe de l'« invasion arabe »*, où l'auteur réfute avec véhémence l'exploitation faite de certaines idées d'Ibn Ḫaldūn habilement isolées de leur contexte.

traumatisé par l'exemple des Hilaliens (1), nous y explique comment il est impossible d'édifier une civilisation lorsqu'on opte pour l'anarchie, propice au pillage, comme mode de vie, et lorsqu'on démolit les monuments pour en utiliser les pierres comme supports de marmites, et les poutres comme piquets de tentes.

C'est que, dans la naissance des civilisations, le genre de vie, les modes de production, et les facteurs économiques d'une façon générale, jouent un rôle déterminant, presque exclusif. On avait déjà remarqué, et cela saute aux yeux, que la méthode d'interprétation d'Ibn Ḫaldūn « élimine résolument l'individu » (2). L'explication est ailleurs. Elle est dans l'alternance de certains phénomènes qui dépassent l'homme pris individuellement. La vie primitive *(al-badw)* (3), et la vie civilisée *(al-ḥaḍar)*, font partie de ces phénomènes. Le passage de la première forme de vie à la seconde est pour Ibn Ḫaldūn quelque chose de naturel et d'inéluctable.

Il est le résultat de la transformation économique que subit fatalement toute société, du passage inévitable de l'économie de subsistance *(al-miqdār al-laḏī yaḥfaẓ al-ḥayāt*, p. 211) — qui est celle de la vie assez primitive des pasteurs et des ruraux — à l'économie d'abondance et d'épargne *(al-zā'id 'alā-l-ḍarūra)* (4), caractérisée par le développement des industries *(al-ṣanā'i')* et

(1) Il les cite en exemple dans ce chap., p. 269. A. Toynbee avait bien saisi l'importance de l'impact hilalien sur la pensée d'Ibn Ḫaldūn (*A Study of History*, III, 473). Sur les Banu Hilāl et leur infiltration catastrophique au Maghreb au XIe siècle, voir H. R. Idris, *La Berbérie Orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècles*, I, 205-249. Il ne faut toutefois pas exagérer leur rôle, ni en faire le facteur unique de la destruction de la civilisation ifrīqiyenne. Voir le C. R. de M. Talbi de la thèse de H. R. Idris, dans *Arabica*, X (1963), p. 218.

(2) De Slane, *Les Prolégomènes*, I, XXVII.

(3) Muhsin Mahdi, dans une note bien documentée (*Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, pp. 193-4, note 7), montre que dans la *Muqaddima* le sens essentiel de *badw/badawī* ne correspond pas à nomade, campagnard, etc. Il le fait correspondre plutôt à primitif. Le fait de n'avoir pas marqué cette distinction essentielle a entraîné beaucoup d'erreurs et de confusions, note-t-il.

Nous pensons, comme on le verra plus loin, que le terme *badw* désigne le plus souvent dans la *Muqaddima* la vie pastorale et rurale. Muhsin Mahdi a cependant raison dans la mesure où, pour Ibn Ḫaldūn, ces genres de vie ont toujours quelque chose de plus ou moins primitif. Voir par exemple la *Muqaddima*, p. 307.

(4) *Muqaddima*, p. 211. Voir aussi pp. 649 et 724-5 où Ibn Ḫaldūn nous montre comment les surplus de services et de biens sont investis pour répondre à des besoins de plus en plus raffinés de l'homme.

du commeroe. L'homme se civilise sous la pression de la révélation de ses besoins, et de leur satisfaction progressive, grâce aux inventions illimitées d'une industrie sans cesse diversifiée. Il s'agit, comme on le voit, d'une civilisation toute matérielle, donnant lieu à une vie de plus en plus luxueuse et raffinée. Ces idées, Ibn Ḫaldūn les exprime dans un chapitre conduit avec une rigueur mathématique, et doté d'un titre expressif : « Le passage de la vie primitive à la vie civilisée est un phénomène naturel. » ([1]) Il leur donne aussi une formulation théorique d'une résonance étonnamment moderne. Pour répondre aux exigences d'un raffinement de plus en plus poussé, écrit-il, « les industries *(al-ṣanā'i')*, traduites continuellement de la puissance en acte *(min al-quwwa ilā-l-fi'l)*, sont sollicitées jusqu'à l'extrême limite de ce qu'elles peuvent offrir. » (p. 211). La civilisation n'est donc rien d'autre que le résultat de la transformation du genre de vie des générations, sous l'aiguillon des besoins, exigeant de l'ingéniosité de l'homme de traduire en actes les moyens propres à les satisfaire. « Sachez, insiste Ibn Ḫaldūn, que les différences que l'on remarque entre les générations, dans leurs manières d'être, ne sont que la traduction des différences qui les séparent dans leurs genres de vie *(innamā huwa biḫtilāfi niḥlatihim min al-ma'āš*, p. 210) ([2]). En somme, les mutations économiques, qui changent les « manières d'être » des gens, et le développement de la civilisation qui s'ensuit, sont deux phénomènes, solidaires et inéluctables, qui se conditionnent réciproquement.

Ces mutations économiques sont elles-mêmes le résultat de la

(1) *Fī anna aǧyāl al-badw wa-l-ḥaḍar ṭabī'iyya, Muqaddima*, p. 210. Les trad. de De Slane (*op. cit.*, I, 254-5) et de G. Surdon et L. Bercher (*op. cit.*, pp. 7-8) ne donnent pas une idée parfaitement adéquate de son contenu.

(2) G. H. Bousquet, qui traduit différemment ce passage, le rapproche de cette affirmation de K. Marx, extraite de sa préface à la *Critique de l'Économie politique* : « Le mode de production de la vie matérielle détermine, en général, le processus social, politique et intellectuel. » (*Les textes sociologiques et économiques de la Muqaddima*, Paris, 1965, pp. 133, note 1).

La similitude est en effet frappante. Elle n'est pas la seule. Par plus d'un aspect de sa *Muqaddima*, Ibn Ḫaldūn peut être en effet considéré comme un précurseur du matérialisme historique. Yves Lacoste, dans un article qu'il lui a consacré dans la *Pensée* (n° 69, sept.-oct. 1956), puis dans une œuvre récente (*Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, Paris 1966) exploite justement avec une grande habileté ces aspects.

division du travail, de plus en plus poussé, et de la spécialisation. Si un seul homme, fait en effet remarquer Ibn Ḫaldūn, est incapable de produire le strict nécessaire pour lui-même, la production, par contre, dépasse largement les besoins du groupe, à mesure que celui-ci s'étend (développement démographique) et que ses membres se spécialisent (développement technique) (p. 649). Le surplus de productivité ainsi assuré est alors orienté pour répondre au besoin de luxe, et aux mœurs que ce dernier engendre » *(fatuṣraf fī ḥālāt al-taraf wa 'awā'idih*, p. 649). Comme par ailleurs « les richesses ne sont que les contreparties des services » [1] *(al-makāsib innamā hiya qiyam al-a'māl)*, il s'ensuit qu'à mesure que ces services se multiplient et se diversifient, l'aisance augmente et s'étend, avec elle l'exigence de perfection s'accroît, et de nouveaux besoins se créent. « Pour les satisfaire, on invente de nouvelles industries » *(wa-sṭunbiṭat al-ṣanā'i' li-taḥṣīlihā*, p. 650). Et ainsi, de proche en proche, de palier en palier, « le revenu de la cité s'accroît *(taḍā'afa-l-kasb fī-l-madīna*, p. 650), ce qui se traduit par davantage de raffinement *(ta'annuq)* et de luxe *(taraf)*. La spécialisation et la diversification des métiers, de plus en plus poussées à outrance pour assurer désormais à l'homme, non plus le nécessaire, mais le superflu *(al-kamālāt)*, peuvent atteindre l'absurde, nous dit Ibn Ḫaldūn, qui cite, à titre d'exemple, le cas des dresseurs d'oiseaux du Caire (p. 725).

Ainsi la civilisation matérielle — celle qui intéresse apparemment le plus Ibn Ḫaldūn comme élément d'explication du cours de l'histoire — se trouve être le produit du développement démographique, social, urbain et économique, développement lui-même conditionné par les besoins sans cesse accrus, et de plus en plus sophistiqués, de l'homme.

Celui-ci, dans cette progression infinie vers la civilisation, passe par deux stades, désignés respectivement par *'umrān badawī* et *'umrān ḥaḍarī*.

(1) *Muqaddima*, p. 650. Voir aussi p. 519 ainsi que tout le chapitre intitulé : « De la définition des termes *rizq* et *kasb*. Le *kasb* est le prix du travail de l'homme. » (pp. 686-690). Ibn Ḫaldūn y esquisse une véritable théorie assez élaborée de la valeur. M. Atallah Borham a consacré à *La Pensée économique d'Ibn Ḫaldūn* une thèse d'université, Paris, 1964, que nous n'avons pu malheureusement consulter.

La notion de *'umrān* est essentielle dans le système d'Ibn Ḫaldūn. Elle est la clé de voûte de sa *Muqaddima*, et elle en commande entièrement l'architecture. Tous les chapitres s'y ordonnent par rapport à cette notion, ou se justifient par elle. Ibn Ḫaldūn traite en effet successivement : du *'umrān* d'une façon générale ; du *'umrān badawī* ; de l'État et des institutions ; du *'umrān ḥaḍarī* ; des industries et des problèmes économiques ; et enfin des sciences et de la culture. Tout dans ces chapitres, y compris la gradation retenue, a pour but de saisir et d'éclairer les divers aspects du *'umrān*. La *Muqaddima* toute entière, nous avertit d'ailleurs Ibn Ḫaldūn d'une façon tout à fait explicite ([1]), n'a d'autre objet que la science du *'umrān*, science nouvellement créée pour tenter de saisir le sens de l'histoire. Or le sens du terme *'umrān* n'est pas toujours obvie ([2]), et il varie du reste avec le contexte. D'où la nécessité de tenter d'abord de l'élucider, si nous voulons nous donner la clé susceptible de nous permettre de pénétrer la pensée profonde d'Ibn Ḫaldūn.

Le premier concept que l'on trouve dans la racine *'MR* est celui de vie. Le sens de peupler qui en dérive, et que l'on rencontre dans les verbes *'amara* et *'ammara*, est le plus usité. Du verbe *'amara* dérivent trois *maṣdar : 'imāra*, *'umūr* et *'umrān*. Le verbe *'amara* signifie aussi faire fructifier. Ibn Manẓūr ([3]) cite à l'appui de ce sens l'expression : *'amara-l-rağulu mālahu* (l'homme a fait fructifier son bien). Dans le concept de *'umrān* se trouvent donc réunies les notions de peuplement et de mise en valeur. Le Coran confirme cette acception. Ibn Manẓūr cite à ce propos le membre de verset suivant : *huwa 'anša'akum min al-arḍ wa-sta'marakum fīhā* (Il vous a créés à partir de la Terre, et vous a permis de la peupler et de la mettre en valeur), qu'il commente ainsi : « C'est-à-dire Il vous a autorisés *(aḏina lakum)* à la peupler *(fī 'imāratihā)*, à en tirer votre subsis-

(1) Voir *Muqaddima*, p. 7.

(2) Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir la trad. de De Slane de la *Muqaddima*. Par exemple, I, 84. Les hésitations et les approximations de De Slane ont particulièrement obscurci la pensée d'Ibn Ḫaldūn pour les non-arabisants.

(3) *Lisān*, éd. de Beyrouth, 1955, IV, 604.

tance ([1]), et a fait de vous ses habitants *('ummārahā).* » Là s'arrêtent les indications que l'on peut tirer des dictionnaires.

Ni Ibn Manẓūr (m. 1311), qui est légèrement antérieur à Ibn Ḫaldūn, ni les auteurs du *Qāmūs* et du *Tāǧ*, c'est-à-dire al-Fīrūzabādī (m. 1414) et al-Zabīdī (m. 1791), qui lui sont pourtant postérieurs, n'accordent en effet un intérêt particulier au mot *'umrān*, qui est simplement attesté, sans commentaire. On peut donc penser que c'est Ibn Ḫaldūn qui a lancé ce terme dans son acception technique, ce qui explique les silences que nous avons signalés. Les dictionnaires que nous avons cités ne sont en effet que des dictionnaires de dictionnaires, c'est-à-dire le fruit de la compilation, et non du dépouillement des textes. Le *'umrān*, tel que le conçoit Ibn Ḫaldūn, véritable néologisme dans son acception usité pour les besoins de la Nouvelle Science, n'eut donc pas l'honneur d'être accueilli par les grands monuments de la langue, exclusivement réservés, comme on sait, au *faṣīḥ*. Nous sommes donc bien forcés, pour poursuivre nos efforts tendant à l'élucider, de nous adresser désormais exclusivement à la *Muqaddima*.

Demandons donc à celle-ci : Qu'est-ce que le *'umrān* d'une façon générale ? C'est d'abord, nous enseigne-t-elle, une notion démographique. Le concept de *'umrān* est en effet toujours lié, dans la *Muqaddima*, à celui de population. *Al-'umrān*, c'est en premier lieu la terre habitée ([2]). Ce sens ressort de nombreux chapitres, tels ceux où Ibn Ḫaldūn s'interroge sur la proportion des terres habitées du globe (*qisṭ al-'umrān min al-arḍ*, p. 74) ; où il note que l'hémisphère nord est le plus peuplé (*akṯar 'umrān*, p. 83) ; où il constate d'une façon générale une gradation dans le peuplement *(al-'umrān mutadarriǧ*, p. 84) liée au climat ; et où il remarque enfin que la population de la terre (*'umrān al-arḍ*,

(1) *Lisān*, IV, 604, On y lit : *wa-stiḫrāǧi qawmikum*. Il faut évidemment corriger *qūtikum*. R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1957, p. 252, n'avait pas retenu ce sens. Le verbe *'amara*, dans le sens de peupler et de mettre en valeur, se trouve également dans le Coran, XXX, 9.

(2) A ce titre Ibn Ḫaldūn l'oppose à *tamaddun*. On lit dans la *Muqaddima*, p. 6 : *wa šaraḥtu fīhi min aḥwāl al-'umrān wa-l-tamaddun*. Notons que le terme *tamaddun* ne se rencontre que très rarement dans la *Muqaddima*, par exemple p. 214, dans cette expression : *naǧidu al-tamaddun ġāya li-l-badw yaǧrī ilayhā*. L'arabe moderne l'a toutefois retenu, à côté de *ḥaḍāra*, pour désigner la civilisation.

p. 53) n'est pas stable, certaines régions pouvant connaître, pour des raisons politiques (p. 675), économiques (pp. 729-30) ou sanitaires — pestes (p. 53), élévation du taux de la mortalité et famines (pp. 542-44) — un dépeuplement *(yantaqiṣu 'umrānuh — tanāquṣ al-'umrān)* plus ou moins durable et poussé. Tous ces passages, toutes les expressions citées, indiquent indubitablement que, pour Ibn Ḫaldūn, le *'umrān* correspond avant tout, conformément du reste aux sens indiqués par les dictionnaires, à des notions de peuplement et de densité démographique. A partir de ces deux notions le sens du terme va désormais, par une évolution sémantique tout à fait normale, se diversifier, se nuancer et s'enrichir, pour désigner tous les faits de civilisation nés du contact de la Terre et des Hommes.

La densité démographique, en particulier, joue un rôle important. Elle est, dans le système ḫaldūnien, un facteur de prospérité, donc de civilisation. Il s'agit là d'une idée capitale qui imprègne la *Muqaddima* dans sa totalité. Aussi serait-on tenté de dire, n'était-ce l'anachronisme, qu'Ibn Ḫaldūn est un anti-malthusien résolu et convaincu.

Il définit d'abord ainsi le *'umrān* : « Il consiste à habiter *(al-tasākun)*, ou à séjourner *(al-tanāzul)* ensemble, dans une grande ville *(miṣr)*, ou un campement *(ḥilla)*, pour profiter de l'existence en commun *(li-l-'uns bi-l-'ašīra)*, et se plier aux exigences de la vie *(iqtiḍā' al-ḥāǧāt)* d'une façon générale. Les hommes sont en effet enclins, par nature, à s'entraider pour se procurer leur subsistance *(ma'āš*, p. 67). »

Les hommes se rassemblent donc, et s'organisent en communauté, sous l'effet d'impératifs économiques liés à leur nature. En effet, un homme seul n'arrive jamais à satisfaire ses besoins les plus rudimentaires. Par contre, la production de plusieurs hommes réunis dépasse toujours largement leurs besoins (pp. 69-71 et 649). C'est par ce mécanisme, c'est-à-dire grâce à la productivité liée au nombre, que le *'umrān*, de simple rassemblement démographique, se transforme en civilisation.

Si « la concentration démographique » (*wufūr al-'umrān*, p. 151), c'est-à-dire en fait le capital travail, ne constitue pas, en effet, à elle seule une condition suffisante de prospérité — il faut aussi un milieu, géographiquement (*zakā' al-manābit wa-*

*'tidāl al-ṭīna*, p. 151), et politiquement (p. 665), favorable — elle n'est pas moins, dans le système ḫaldūnien, une condition nécessaire et primordiale. Les biens sont d'abord des bras. L'or et l'argent, en particulier, ne sont pas des biens réels (pp. 688-700). Ibn Ḫaldūn ridiculise, en passant, les chercheurs de trésors, qu'il considère comme des oisifs et des incapables. Pour lui, les véritables richesses sont avant tout le fruit du travail. « Les profits et les acquis *(al-mufādāt wa-l-muktasabāt)* ne sont rien d'autre, en totalité ou en majeure partie, que le prix du travail humain » (*qiyam al-a'māl al-insāniya*, p. 689), affirme-t-il avec force. Or « à l'intérieur d'une collectivité donnée, le produit du travail dépasse toujours, plus ou moins, les stricts besoins des travailleurs » (p. 649). Il s'ensuit forcément « que plus la concentration démographique *('umrān)* est grande dans une métropole *(miṣr)*, plus le niveau de vie des habitants est élevé *(kāna ḥālu ahlih fī-l-taraf ablaġ*, p. 650). Cette idée, Ibn Ḫaldūn la développe à plusieurs reprises, sous des formes diverses, signe de l'importance qu'il lui accorde. Citons :

« Dans la métropole *(al-miṣr)* où la densité démographique est grande *(al-kaṯīr al-'umrān)*, les richesses abondent » (*yakṯur tarafuh*, p. 657). — « Sachez que dans les pays *(al-aqṭār)* de grande densité démographique *(tawaffara 'umrānuh)*, où les régions sont bien peuplées et où les habitants sont nombreux *(kaṯura sukkānuh)*, les gens vivent dans l'aisance et disposent de grandes fortunes. Les grandes villes *(amṣāruhum)* y sont nombreuses ; les États et les royaumes y sont puissants. La raison de tout cela est, comme nous l'avons mentionné, l'abondance des services *(kaṯrat al-'amal)*. Or, comme nous le verrons, ceux-ci constituent la véritable source des richesses *(al-ṯarwa)*. Une fois les besoins de première nécessité *(al-ḍarūriyāt)* des habitants satisfaits, le surplus *(al-faḍla)*, qui est directement proportionnel à la densité démographique *('alā miqdār al-'umrān wa-kaṯratih)*, constitue en effet pour l'ensemble des gens du pays un capital qui s'accumule » (*kasban yata'aṯṯalūnahu*, p. 658). — « La densité démographique *(kaṯrat al-'umrān)* entraîne l'abondance des profits *(kaṯrat al-kasb)*, résultant eux-mêmes de l'abondance des services *(kaṯrat al-a'māl)* qui en sont la cause » (p. 660).

Bref, pour Ibn Ḫaldūn, si les hommes sont des consommateurs, ils sont aussi des producteurs. Bien mieux, ils produisent, collectivement, plus qu'ils ne consomment. Au Moyen Age, à l'époque de l'équilibre naturel milieu-population, il ne pouvait, bien sûr, prévoir, qu'au-delà d'un certain optimum, la pression démographique risque de devenir un frein au développement. La terrible peste du milieu du XIVe siècle, qui avait emporté ses parents, ne le prédisposait du reste guère à avoir de telles préoccupations. Il était, rappelons-le, un empirique. Or les observations qu'il avait pu faire, à son époque, lui avaient montré que le développement de la production et du bien-être est toujours en relation géométrique par rapport à la progression démographique.

Il en conclut que la civilisation, perçue surtout comme un phénomène — à l'origine du moins — essentiellement matériel, naît de l'abondance et de la capitalisation des biens qui résultent de la divergence de ces deux courbes. Aussi affirme-t-il résolument et avec énergie, en une formule d'une frappante concision, que « la civilisation n'est rien d'autre que le produit de la concentration démographique » (*al-ḥaḍāra innamā hiya tawaffur al-ʿumrān*, p. 676), et il ajoute : « là où la concentration démographique est plus forte, la civilisation est aussi plus brillante » (*famatā kāna-l-ʿumrān akṯar, kānat al-ḥaḍāra akmal*, p. 670). On comprend dès lors que le terme *ʿumrān* soit employé souvent dans la *Muqaddima* comme synonyme de *ḥaḍāra* (civilisation).

En fait, comme nous l'avons signalé, Ibn Ḫaldūn distingue deux stades, ou deux types de civilisation d'inégale valeur : le *ʿumrān badawī* et le *ʿumrān ḥaḍarī*. Au *ʿumrān badawī* il consacre la deuxième section de sa *Muqaddima*. Puis, après un chapitre de transition, réservé à l'État et aux institutions, c'est-à-dire aux cadres de toute vie sociale organisée, il passe au *ʿumrān ḥaḍarī*, dans la quatrième section de son ouvrage. Cette section est suivie de deux autres, où il traite des industries et des problèmes économiques d'un côté, des sciences et de la culture de l'autre, ces deux phénomènes caractérisant particulièrement les civilisations en pleine maturité et en complet épanouissement.

D'abord le *ʿumrān badawī*. Nous avons déjà dit ce qu'il faut entendre par *ʿumrān*. Il reste à définir le terme *badawī*. Ce terme doit solliciter d'autant plus notre attention qu'il est devenu

traditionnel de le rendre, en l'opposant à *ḥaḍarī* (sédentaire), par « nomade ». Or, entériner cette interprétation équivaut soit à falsifier carrément la pensée d'Ibn Ḫaldūn, soit à commettre un grave contresens qui interdit à jamais de la saisir véritablement. Interrogeons donc l'auteur lui-même. Celui-ci, qui a pris le soin de s'expliquer, conscient sans doute d'avoir introduit des concepts nouveaux pour les besoins de sa Nouvelle Science, définit ainsi, dès les premières pages de sa *Muqaddima*, le *'umrān badawī* : « L'une des formes que prend le *'umrān* est celle que l'on peut qualifier de *badawī*. Ce *'umrān* est celui qui se développe dans les régions marginales *(al-ḍawāḥī)* (1), dans les montagnes, et dans les agglomérations de nomades *(ḥilal)* (2), qui parcourent les steppes *(al-qifār)* et les bordures du désert (*aṭrāf al-rimāl*, p. 67). »

Il s'agit en somme d'un *'umrān* qui se développe dans des milieux peu favorables, soit en raison de l'éloignement des grands centres d'activité — des pôles de développement, dirions-nous aujourd'hui — qui, pour Ibn Ḫaldūn, sont toujours constitués par des concentrations urbaines (3), soit parce qu'il est tributaire d'une nature ingrate (montagne, steppe, désert) qui offre peu de chances au travail de l'homme et lui impose certaines servitudes, le nomadisme par exemple. Il ne s'agit donc pas d'un *'umrān* qui caractérise *exclusivement* « la vie nomade », comme traduit De Slane (4), traduction qui fut à l'origine de nombreux contresens.

Dès les premières lignes de la section consacrée au *'umrān badawī*, Ibn Ḫaldūn précise d'ailleurs encore davantage sa pensée. Après avoir affirmé que les différences, que l'on constate entre les diverses « générations » (= couches sociales), sont liées

(1) De Slane (*Prolégomènes*, I, 84) traduit ce terme par les plaines. Or, il n'a jamais eu ce sens. Voir le *Lisān*, XIV, 478-481, d'où il ressort que *ḍawāḥī* est un terme qui s'applique aux régions qui se caractérisent par leur éloignement du cœur du pays, et l'absence d'agglomérations importantes.

(2) Dans le *Lisān*, XI, 164, on lit : *al-ḥilla: al-qawm al-nuzūl*, c'est-à-dire un campement de nomades. Plus loin (*op. cit.*, XI, 165) on relève l'expression : *al-ḥilla: muǧtama' al-qawm*, c'est-à-dire que le terme désigne une agglomération humaine.

(3) Partout dans la *Muqaddima* le terme *ḥaḍāra* est presque continuellement lié à *miṣr* (pl. *amṣār*). Voir par exemple pp. 664-669 ; 675-680, etc. Nous reviendrons sur cette question.

(4) *Les Prolégomènes*, I, 84.

« aux différents modes d'existence *(bi-ḫtilāfi niḥlatihim min al-ma'āš)* qui les séparent », il ajoute :

« Les uns s'adonnent à l'agriculture : ils plantent et ils sèment. Les autres pratiquent l'élevage des moutons, des bœufs, des chèvres, des abeilles et des vers à soie, pour tirer profit de leur multiplication et de leurs productions. Or ceux dont l'existence repose sur l'agriculture et l'élevage sont astreints, inéluctablement, à la vie à la campagne *(al-badw)*, car seules les campagnes, à l'exclusion des centres urbains *(al-ḥawāḍir)*, leur offrent les vastes espaces nécessaires : des terres à ensemencer, des champs à cultiver, des pâturages pour les animaux, etc. Il s'ensuit que, pour eux, la vie à la campagne *(al-badw)* est une nécessité découlant de leur spécialisation. Dès lors il en résulte que leur type de société, le genre de relations qui se nouent entre eux pour répondre aux besoins de leur mode d'existence et de leur *'umrān* — nourriture, logement, chaleur du foyer — tout cela n'existe que dans la mesure du strict nécessaire propre à leur conserver la vie, et à leur assurer leur subsistance quotidienne, sans plus, en raison de l'incapacité où ils se trouvent d'aller au-delà » (p. 210).

Il est curieux que non seulement De Slane (I, 254), mais aussi G. Surdon et L. Bercher, traduisent, dans le titre du chapitre d'où est extrait ce passage et où il est dit que les « générations » (= couches sociales) de *badw* et de *ḥaḍar* sont des phénomènes naturels, le mot *badw* par « nomades ». Or, tout dans le texte prouve, avec une évidence irréfutable, qu'il s'agit de *sédentaires* ruraux. Ibn Ḫaldūn insiste sur cette idée. Il affirme encore plus loin, et aussi clairement, que « les *ahl al-badw* sont ceux qui, pour assurer leur existence, ont recours à l'exploitation des ressources naturelles *(al-ma'āš al-ṭabī'ī)* — agriculture et élevage — et qui se contentent du strict nécessaire (1) ». Le *'umrān badawī*, qu'Ibn Ḫaldūn se propose d'étudier dans la section de sa *Muqaddima* qui débute par les passages en question, est donc un *'umrān* essentiellement de type rural. Or, au moyen âge, la vie rurale était dans l'ensemble assez primitive. Aussi ce

(1) *Muqaddima*, p. 212. Voir aussi p. 273 où il revient sur la même idée.

*'umrān* se caractérisait-il par une économie fermée, une économie, comme dit l'auteur, de subsistance, sans plus.

L'agriculture ne permettait pas, en effet, d'accéder à un haut niveau de vie. Ibn Ḫaldūn lui consacre à peine une page, pour démontrer « qu'elle est la ressource des faibles » (*ma'āš al-mustaḍ'afīn*, p. 711). Plus loin, il note que le *'umrān* de type rural *(badawī)* « n'exige que des industries *(ṣanā'i')* simples, celles particulièrement qui répondent aux besoins de première nécessité » (*al-ḍarūriyāt*, p. 724). Aussi ce type de *'umrān* est-il tributaire des grandes villes *(al-amṣār)*, qu'il approvisionne en produits agricoles, et dans l'orbite desquelles il est condamné à graviter (pp. 723-4).

Par ailleurs, le *'umrān badawī* lui-même n'est pas homogène. On y distingue divers degrés d'évolution. Parmi les sociétés qui relèvent de ce type de civilisation, on trouve naturellement d'abord des sédentaires, dont le stade d'évolution peut se mesurer particulièrement, en dehors des formes d'alimentation, par le degré de perfectionnement atteint par leur habitat, qui va de la simple tente, voire de la caverne, aux maisons bâties en dur et groupées en villages *(qurā)*. Il s'agit de gens qui vivent de la culture. « Aussi la vie sédentaire leur convient-elle mieux que la vie nomade » (p. 212). Ce type de *'umrān badawī* sédentaire caractérise surtout « les Berbères, et les non-Arabes *(al-'ağam)* d'une façon générale » (p. 212).

Ceux qui vivent de l'élevage, par contre, « sont le plus souvent des transhumants » (*ẓu''ān fī-l-aġlab*, p. 212), leur vie errante étant conditionnée par la recherche des pacages et des points d'eau pour leurs bêtes. Ibn Ḫaldūn les subdivise en deux catégories : les *Šāwiya*, c'est-à-dire les éleveurs d'ovins et de bovins, qui ne s'enfoncent pas profondément dans le désert, où manquent les bons pâturages ; et les Grands Nomades Chameliers, pour lesquels le climat du Sahara, sa végétation, et ses vastes espaces sont nécessaires. Les premiers s'observent parmi les Berbères, les Turcs, les Turcomans et les Slaves ; les seconds « se recrutent surtout parmi les Arabes, mais on les rencontre aussi parmi les Berbères, les Zanāta du Maghreb, les Kurdes, les Turcomans, et les Turcs en Orient ». Ainsi, si les nomades arabes sont le symbole même du Grand Nomadisme Chamelier, ce qui explique

le titre du chapitre que nous venons d'analyser ([1]), il ne s'ensuit pas pour autant, soulignons-le, qu'ils soient les seuls représentants de ce genre d'existence.

En fait Ibn Ḫaldūn englobe, dans la vie rurale, la vie pastorale, au plus bas de l'échelle de laquelle il place le nomadisme chamelier. A ce niveau, le *'umrān badawī* est un *'umrān* fruste, une « civilisation du désert » vraiment primitive. Ibn Ḫaldūn ne mâche pas ses mots pour juger les nomades chameliers, hordes destructrices sans cesse refoulées vers les régions désertiques, « par les garnisons qui veillent sur les hauts plateaux ». « Ils sont, nous dit-il, les plus sauvages des hommes ; pour les gens des villes, ils représentent de réelles bêtes féroces sur lesquelles on n'a pas de prise, de véritables rapaces » (p. 213).

Bref, le *'umrān badawī* est une forme de civilisation qui, née comme toutes les autres de facteurs géographico-démographiques, se définit par la faible densité de la population qui la sous-tend, l'aire d'extension plus ou moins défavorable (campagnes, zones marginales, voire déserts) où elle se développe, et les modes d'existence qui en découlent pour ceux qui l'animent, c'est-à-dire par un développement économique plus ou moins défaillant ou embryonnaire. En gros, le *'umrān badawī* est la civilisation du secteur primaire, qui se caractérise par une économie à prédominance rurale ou pastorale, un bas niveau de vie et la dépendance à l'égard des centres plus développés. Sur ses franges extérieures, ce *'umrān* peut devenir très primitif. Le choix du terme *badawī* pour le définir provient du fait qu'il se développe nécessairement dans les campagnes *(badw)* et les régions similaires.

Ce *'umrān badawī* coexiste avec d'autres formes plus ou moins avancées de civilisation. Pour Ibn Ḫaldūn, la société humaine

(1) Ce chap. est intitulé : *fī anna ǧīl al-'arab fī-l-ḫilqa ṭabī'ī*. La trad. de De Slane (*Prolégomènes*, I, 255) et de G. Surdon-L. Bercher (*op. cit.*, 9) du mot *'arab* dans ce titre par « race arabe » n'est donc pas adéquate. De Slane a pris toutefois la précaution de préciser dans une note que « l'auteur entend, par le mot Arabe, les Arabes nomades ». Remarquons aussi que dans ce contexte le mot *ǧīl* désigne une catégorie ou une couche sociale suffisamment distincte pour constituer, pour ainsi dire, comme une « génération » à part. Le titre pourrait donc se traduire ainsi : « Où il est montré que la couche sociale des Arabes (nomades) est un fait conforme à l'ordre naturel des choses de ce monde *(ḫilqa)* ».

est polymorphe et en état permanent de métamorphose. Il a en effet une conception dynamique des phénomènes sociaux, qui sont dans une situation constante d'évolution — ou de régression — et d'interaction. Si le substrat démographique, sans avoir toujours la même densité ni la même composition, reste quand même partout le dénominateur commun de toutes les civilisations, celles-ci présentent des visages fort divers, c'est-à-dire des degrés d'évolution très variés, et en perpétuel mouvement.

Dans cette marche, dans le sens d'une civilisation de plus en plus complexe, le *'umrān badawī* ne constitue donc qu'une étape. Le but, plus ou moins conscient, du *'umrān badawī*, est en effet de culminer en *'umrān ḥaḍarī*, dont il est en quelque sorte l'antichambre. Cette idée, Ibn Ḫaldūn l'exprime dans un chapitre intitulé : « Où il est montré que la [civilisation] rurale est plus ancienne que la [civilisation] urbaine et lui est antérieure; que les campagnes sont le berceau de toute civilisation ; et que les grandes métropoles n'en sont que l'aboutissement. » ([1])

Ce mouvement peut s'opérer d'une façon pacifique, par l'absorption progressive des campagnes par les villes. Il suffit, nous dit Ibn Ḫaldūn, « de procéder à une enquête, dans une grande capitale quelconque, pour constater que la majeure partie de ses habitants tirent leur origine des campagnes et des villages environnants. Les aïeux, en accédant à l'aisance, viennent s'installer dans la capitale, pour y jouir de la vie paisible et confortable qu'offre la civilisation urbaine *(al-ḥaḍar)*. Ceci nous démontre que les conditions de vie qui caractérisent la civilisation urbaine *(aḥwāl al-ḥaḍāra)* résultent de celles de la civilisation rurale *(aḥwāl al-badāwa)*, qui en est la base *(aṣlun lahā)*. Que l'on comprenne bien cela », insiste Ibn Ḫaldūn (p. 214). En d'autres termes, les campagnes apportent aux villes une injection continuelle de sang neuf.

Ce mélange de sangs est aussi un mélange de civilisations. Il n'y a pas de coupure nette entre *'umrān badawī* et *'umrān ḥaḍarī*. On passe de l'un à l'autre par une série de transitions graduelles. « Au sein de chacune des deux formes de civilisation

(1) *Fī anna-l-badw aqdam min al-ḥaḍar wa sābiq 'alayh, wa anna-l-bādiya aṣl al-'umrān, wa-l-amṣār madad lahā*, pp. 213-14.

— rurale *(badw)* et urbaine *(ḥaḍar)* — considérées séparément, les conditions de vie, note Ibn Ḫaldūn, peuvent être très diverses : un hameau *(ḥayy)* peut être plus grand qu'un autre ; une tribu plus puissante qu'une autre ; une capitale *(miṣr)* plus vaste qu'une autre ; et une ville plus peuplée *(akṯar 'umrān)* qu'une autre » (p. 214).

Les transformations sociales, même progressives, ne se font cependant pas toujours aisément, ni sans accident. Le campagnard n'accède pas facilement, à moins d'être très fortuné, de la civilisation rurale à la civilisation urbaine, du *'umrān badawī* au *'umrān ḥaḍarī.* Dans les grandes capitales, où le niveau de la civilisation est très avancé, les personnes habituées à la simplicité et à la rusticité du *'umrān badawī* laissent des plumes, s'adaptent mal, et constituent vite une masse de gens de seconde zone exposés au mépris (*yaẓhuru 'aǧzuh wa yaftaḍiḥu fī-stīṭānih*, p. 258).

Il arrive aussi que les métamorphoses sociales prennent la forme de mutations violentes. Le *'umrān badawī* offre en effet un milieu extrêmement propice à la gestation des *'aṣabiyāt* intransigeantes et puissantes, celles qui balayent les empires branlants atteints de sénilité, ainsi que les villes où ils s'incarnent, et leur substituent des États plus jeunes et plus vigoureux. Il est le réservoir de forces vierges qui, par l'infiltration ou la violence, sont susceptibles d'être des facteurs de rajeunissement, ou de bouleversement et de régénération.

Ibn Ḫaldūn, certainement influencé par sa retraite chez les Dawāwida, chez lesquels il coucha la première rédaction de sa *Muqaddima*, considère que, sur le plan moral, les formes évoluées du *'umrān badawī* sont infiniment supérieures au *'umrān ḥaḍarī.* Les mœurs, particulièrement, y sont plus pures. Son argumentation rappelle le plaidoyer de Rousseau pour le bon sauvage. Il titre : « Les campagnards sont plus proches de la vertu *(al-ḫayr)* que les citadins » (p. 215). Et il nous explique que, étant plus proches de l'« état de nature » *(al-fiṭra al-ūlā)*, ils sont aussi plus enclins au bien. Son argumentation, généralement basée sur des considérations socio-économiques, devient dès lors exclusivement psychologique. Il nous affirme alors que l'âme humaine, originellement pure et disposée au bien, succombe

aux déformations et aux tentations. Or, de tous ces maux, la vie dans les cités est grandement responsable. Les risques augmentent en effet avec le bien-être. Bien sûr, les campagnards ne sont pas à l'abri de la perversion. Mais une vie simple, « tournée vers les choses de ce monde, juste dans la mesure indispensable », une existence « qui ne sacrifie guère au luxe *(al-taraf)*, et encore moins aux passions et aux jouissances qui l'accompagnent », prédispose quand même plutôt au bien. Et Ibn Ḫaldūn de citer à l'appui de sa thèse le célèbre *ḥadīṯ* : « Tous les enfants naissent avec une nature vierge *('alā-l-fiṭra)*. Ce sont leurs parents qui en font des juifs, des chrétiens ou des païens », c'est-à-dire que le milieu social corrompt. Il réfute également, ou interprète adéquatement, certains autres *ḥadīṯ* qui ne sont pas tendres pour les mœurs des campagnes. Enfin, dans le chapitre suivant (pp. 218-19), il glorifie la bravoure des *ahl al-badw*, « assurant leur propre défense », « constamment en armes », et « confiants en eux-mêmes », car « la vaillance et le courage sont devenus chez eux une seconde nature ».

En somme, le *'umrān badawī* est la civilisation d'une « classe » sociale — rurale et pastorale — relativement déshéritée sur le plan matériel, mais, en contrepartie, bien pourvue de solides valeurs morales et guerrières, « classe » qui, consciente de sa spécificité et de la bouillonnante *'aṣabiya* qui l'exprime, est en permanence en conflit, latent ou déclaré selon les circonstances, avec une autre « classe », celle symbolisée par le *'umrān ḥaḍarī* vers lequel elle tend à accéder, soit en s'y insérant, soit en l'emportant de l'extérieur pour le remodeler à sa manière.

Ce *'umrān ḥaḍarī*, pôle d'attraction qui détermine la direction de l'évolution historico-sociale, Ibn Ḫaldūn — le situant, dans le même texte servant d'introduction générale aux problèmes qu'il se propose de soulever tout au long de la *Muqaddima*, par rapport d'un côté au *'umrān* tout court, et de l'autre au *'umrān badawī* — le définit ainsi : « L'une des formes que prend le *'umrān* est celle que l'on peut qualifier de *ḥaḍarī*. Ce *'umrān* est celui qui se déroule dans les grandes capitales *(amṣār)*, les villages *(qurā)*, les villes *(mudun)* et les hameaux *(madāšir)* (1),

(1) Lire, avec De Slane, *Prolégomènes*, I, 84, note 1, ainsi ; et non *madar*, éd. de Beyrouth, p. 67.

afin de pouvoir se développer en toute sécurité à l'abri de leurs murailles. »

Il s'agit donc d'une civilisation qui a pour caractéristique globale et essentielle d'être urbaine, de se dérouler *intra-muros*. Elle s'oppose ainsi, sur le sol, à la civilisation rurale dont le trait distinctif est de se développer *extra-muros*. La ligne de démarcation est donc d'abord géographique, et elle emprunte le tracé qui sépare les cités, grandes et petites, des campagnes. Le *'umrān ḥaḍarī* se définit donc, en premier lieu, par son milieu. Il en résulte que, dans l'expression qu'Ibn Ḫaldūn a choisie pour le désigner, *ḥaḍarī* ne s'oppose pas à « nomades » — que l'on nomme en arabe *zu''an*, terme du reste usité à bon escient dans la *Muqaddima* — mais à « rural », et doit par conséquent être traduit, comme nous l'avons fait, par « urbain ». En d'autres termes, Ibn Ḫaldūn n'oppose pas, comme on l'a trop souvent cru, les sédentaires aux nomades, mais les campagnes aux villes. Cela, ce nous semble, a été déjà amplement prouvé par ce qui a été dit, et ne fera que se confirmer encore davantage par la suite.

Comme nous l'avons vu, à l'intérieur de chaque forme de civilisation, rurale ou urbaine, Ibn Ḫaldūn distingue plusieurs phases d'évolution. Par ailleurs, lorsqu'il veut parler des faits de civilisation d'une façon générale, il emploie le terme générique de *'umrān*, sans épithète. Lorsqu'il veut mettre l'accent sur les aspects assez primitifs de la civilisation rurale, il a recours au terme *badw* ou *badāwa*. Par contre, en plein épanouissement, sous sa forme urbaine la plus évoluée, la civilisation se nomme *ḥaḍāra*. Il la définit ainsi :

« La civilisation n'est rien d'autre *(wa-l-ḥaḍāra innamā hiya)* qu'un raffinement de luxe *(tafannun fī-l-taraf)*, et une maîtrise parfaite des industries *(al-ṣanā'i')* mises à son service et empruntant ses voies, telles celles qui intéressent l'alimentation, l'habillement, le logement, le mobilier, les constructions, et tout ce qui concourt au confort habituel des foyers. Dans chacune de ces branches, plusieurs industries se spécialisent, et rivalisent toutes de qualité et d'élégance. Elles naissent les unes sur le pas des autres, se multiplient, et se diversifient au rythme des désirs qui poussent les gens à jouir des voluptés, des plaisirs,

et du bien-être qu'offre le luxe, selon les colorations nouvelles prises par leurs habitudes. » (1)

Cette définition s'applique aux manifestations extérieures, et excessives, de la civilisation, perçue surtout comme un « raffinement de luxe » (2). Ibn Ḫaldūn met d'autant plus l'accent sur cet aspect de la civilisation qu'il le condamne. Mais il ne faut pas croire qu'il réduit la civilisation à ce seul aspect, qu'il considère comme négatif. Il consacre une bonne partie de sa *Muqaddima* aux aspects positifs, c'est-à-dire aux sciences et à la culture en général. Il titre : « Le développement des sciences est fonction de la concentration démographique et de l'épanouissement de la civilisation *(ḥaḍāra)* » (p. 784). « L'enseignement des sciences n'est en effet... qu'une industrie parmi tant d'autres » *(min ǧumlat al-ṣanā'i')*. Or le développement des industries, de toutes les industries ne cesse de répéter Ibn Ḫaldūn, suit le progrès de la *ḥaḍāra*. Et il cite les exemples de Bagdad, Cordoue, Kairouan et Bassora ; et, à une époque plus récente, celui du Caire (pp. 784-86). Plus loin il se réfère aux vieilles civilisations des Perses, des Byzantins, des Chaldéens, des Syriaques, des Coptes et des Grecs (pp. 862-63), chez lesquels la culture connut des jours brillants.

Il est incontestable toutefois qu'il insiste davantage sur les aspects matériels et négatifs, car ils sont responsables à ses yeux — toute la *Muqaddima* est une longue démonstration de ce fait — de l'évolution dialectique de la *ḥaḍāra*, c'est-à-dire de ses avortements successifs sous l'effet de ses contradictions internes, de ses déviations, et de ses excès qui sont inhérents à sa nature, laquelle n'est que le reflet de celle de l'homme. En effet, ce qu'Ibn Ḫaldūn désire surtout saisir, c'est justement

(1) *Muqaddima*, pp. 307-8. Voir aussi p. 211 où Ibn Ḫaldūn analyse le passage des formes les plus rustiques et les plus austères de la civilisation *('umrān badawī)* aux formes les plus raffinées et les plus sophistiquées *(ḥaḍāra)*. Voir également pp. 617, 650-8, 664 et 670.

(2) Rappelons que le sens du mot civilisation a beaucoup varié. Le XVIIIe siècle y a vu « un affinement délicat des mœurs » ; plus tard on la définit comme étant le « perfectionnement de l'état social » ; ou encore « l'ensemble des caractères que présente la vie collective d'un groupe ou d'une époque » ; quant aux théories évolutionnistes, elles la représentent « comme un mouvement, un ensemble de progressions », etc. Voir à ce sujet Félix Sartiaux, *La Civilisation*, A. Colin, Paris, 1938.

ce secret du sens de l'histoire, celui de son évolution dialectique. Or l'essor culturel, à ses yeux, suit l'évolution des civilisations, et profite incontestablement de leurs progrès. Mais il n'en est pas le moteur.

Le moteur est à chercher dans les structures socio-économiques, elles-mêmes intimement liées au mystère de la psychologie de l'âme humaine, insatiablement assoiffée de bien-être. L'homme obéit plus à ses instincts et à ses passions — qui réclament continuellement davantage de confort, de plaisir et de volupté — qu'à son esprit dont la puissance créatrice est mise à contribution pour inventer des moyens de plus en plus diversifiés, destinés à combler des désirs de plus en plus exigeants. Ce processus se caractérise par la création incessante de nouvelles structures économico-sociales, de nouvelles industries, « qui passent de la puissance à l'acte » (*al-ḫurūǧ min al-quwwa ilā-l-fi'l*, p. 211), à mesure que la révélation des « nouveaux besoins » se poursuit et s'accentue. Ainsi, progressivement, le superflu devient nécessaire. « On s'habitue aux nouveaux besoins *(tilka-l-ḥāǧāt)* en raison des sollicitations qui y invitent *(limā yad'ū ilayhā)*. Aussi ces besoins se transforment-ils en nécessités *(ḍarūrāt)* » (p. 657). Les prix, ajoute Ibn Ḫaldūn, grimpent en conséquence. « Les services surtout deviennent tous particulièrement précieux » (*wa taṣīru fīhi-l-a'mālu kulluhā ma'a ḏālika 'azīza*, p. 657), et leur prix s'élève. Les taxes suivent le mouvement, et leur taux est inclus dans le calcul du prix de vente (*wa tu'tabaru fī qiyam al-mabī'āt*, p. 657). On dépense plus, et le volume global de la circulation monétaire s'amplifie *(wa ya'ẓum ḫarǧuh)*. Le processus ainsi amorcé ne connaît pas de fin, et la course vers de plus en plus de luxe *(taraf)* se poursuit. Luxe cependant sans cesse relatif, puisqu'une fois assimilé il n'est plus perçu que comme une simple nécessité.

Une telle civilisation est dominée par deux secteurs essentiels de l'activité humaine : l'industrie *(al-ṣanā'i')* et le commerce *(al-tiǧāra)* — par les secteurs secondaire et tertiaire, dirions-nous aujourd'hui. C'est dans le chapitre (pp. 210-11) où il définit respectivement, en les opposant, le *'umrān badawī* et le *'umrān ḥaḍarī*, qu'Ibn Ḫaldūn fait cette distinction capitale. Si donc, comme on l'a vu, le *'umrān badawī* est la civilisation du secteur

primaire, qui peut être très primitif aussi, le *'umrān ḥaḍarī* pourrait se définir comme étant la civilisation des secteurs secondaire et tertiaire, dont le développement peut atteindre une extrême complexité. Ibn Ḫaldūn ajoute que cette transformation économico-sociale s'accompagne de l'élévation du niveau de vie ; et termine en insistant sur le fait qu'il est désormais prouvé *(faqad tabayyana)* que l'on passe nécessairement de la première à la seconde forme de *'umrān*, et qu'il en est ainsi car cela est conforme à la nature, c'est-à-dire en somme à la dynamique sociale.

Le milieu le plus favorable aux activités des secteurs secondaire et tertiaire est naturellement la ville. Aussi celle-ci joue-t-elle, dans le système haldūnien, un rôle capital dans l'interprétation du phénomène de la *ḥaḍāra*. En fait la *ḥaḍāra* ne peut se concevoir, pour Ibn Ḫaldūn, ni se laisser appréhender au dehors de la cité. Il consacre près de soixante-dix pages (pp. 617-85) de sa *Muqaddima* à nous parler de la ville, de sa fondation, de son rôle, des règles d'urbanisme auxquelles elle doit satisfaire, de la langue qu'on y parle, et surtout des activités économiques, indissociables de la civilisation, qu'on y exerce.

Le seul fait d'habiter la ville *(madīna)*, le *tamaddun*, est d'ailleurs synonyme de civilisation (p. 214). Mieux : pour apprécier la maturité et la splendeur des civilisations du passé, Ibn Ḫaldūn fait appel au critère du degré d'urbanisation (pp. 621-4 et 643-8), et il juge, à ce propos, assez sévèrement la civilisation musulmane. C'est que la civilisation ne donne sa pleine mesure, et ne brille de son plus vif éclat, que dans la Cité. Cet éclat est lui-même proportionnel aux dimensions de la ville, et au nombre de ses habitants. Les civilisations ne sont pas en effet toutes de même grandeur, ni de même valeur. « Elles se surpassent *(tatafāwat)* les unes les autres — selon le degré d'aisance *(al-rifh)* atteint, et le nombre, bas ou élevé, des populations concernées — d'une façon infinie *(tafāwut ġayr munḥaṣir*, p. 664), et ce n'est que dans les grandes capitales, qui sont devenues de véritables « océans humains » *(al-istibḥār fī-l-'umrān)*, qu'elles donnent toute leur mesure, et atteignent leur total épanouissement. C'est dans ces cités que l'on rencontre « les ouvriers » *(al-ṣunnā')* les plus qualifiés, et qui connaissent le mieux leur métier (*ṣinā'a*-

*tihim*, p. 665). » Certaines villes arrivent même à un degré de développement tellement débordant *(al-mustabḥira fī-l-'imāra)* qu'elles se spécialisent dans tel ou tel genre d'activité ou d'industrie (p. 679).

Qui dit ville, et vie organisée d'une façon générale, dit, pour Ibn Ḫaldūn, nécessairement État. Seul l'État peut structurer et édifier une civilisation. Seul, en effet, il peut par exemple mobiliser la main-d'œuvre nécessaire pour l'exécution des grands travaux. Ibn Ḫaldūn cite les Pyramides d'Égypte, l'Aqueduc de Carthage, le Palais de Chosroès, la Mosquée et le Pont de Cordoue, les ruines de Cherchell, etc. (pp. 316-317). Seul aussi il peut financer de telles entreprises (p. 665), et créer les conditions favorables à l'accumulation des richesses que ces entreprises supposent. Aussi la puissance des États peut-elle se mesurer à la splendeur des civilisations qu'ils ont incarnées, et à la taille des monuments qu'ils ont élevés (pp. 619-25). Une bonne et sage politique — dont Ibn Ḫaldūn trouve le modèle, soit dit en passant, dans l'épître de Ṭāhir b. al-Ḥusayn à son fils 'Abd Allah, épître qu'il cite *in extenso* (pp. 547-59) — est aussi évidemment nécessaire. Bref, il n'y a pas de civilisation sans État. Pour exprimer cette idée, Ibn Ḫaldūn trouve des formules, empruntées à la langue des philosophes, d'une rare concision et densité. Citons :

« L'État et la souveraineté *(al-dawla wa-l-mulk)* sont, par rapport à la civilisation *(al-'umrān)*, ce que la forme est pour la matière *(al-ṣūra li-l-mādda)*, c'est-à-dire qu'ils sont la figure *(al-šakl)* qui, par sa spécificité *(bi-naw'ih)*, en assure l'existence *(wuǧūdihā)*. Or, selon un principe bien établi des sciences philosophiques, il est admis qu'on ne peut dissocier l'une de l'autre. Un État *(dawla)* sans civilisation *('umrān)* est donc inconcevable *(lā tutaṣawwar)* ; réciproquement, une civilisation sans État, ni aucune forme de souveraineté *(mulk)*, est aussi difficile à imaginer *(muta'aḏḏir)*, en raison de l'agressivité qui caractérise la nature humaine. Aussi l'intervention d'un organisme répressif *(wāzi')* est-elle nécessaire, ce qui fait que l'existence d'un pouvoir politique *(siyāsa)* s'impose » (p. 678).

Voilà donc l'État, et la civilisation sous tous ses aspects — Ibn Ḫaldūn emploie intentionnellement dans ce sens *'umrān*,

et non *ḥaḍāra* — embarqués sur le même navire et livrés aux mêmes vents de l'histoire. Aussi le destin de l'un et de l'autre, sans qu'il y ait forcément concomitance, est-il finalement le même. L'observation nous enseigne, nous dit en substance Ibn Ḫaldūn, que les civilisations, tout comme les États, sont mortelles.

La courbe de leur vie est une parabole. Une fois le sommet atteint, infailliblement la chute commence. Ici aussi en somme, tout comme pour l'État, le schéma interprétatif est cyclique. « La *ḥaḍāra* est le but ultime *(al-ġāya)* vers lequel tend la *badāwa*, lit-on dans la *Muqaddima*. Or la civilisation sous toutes ses formes *(al-'umrān kulluh)*, celle des campagnards *(badāwa)* et des citadins *(ḥaḍāra)*, des rois et des roturiers *(sūqa)*, a une existence limitée *('umur maḥsūs)*, à l'instar de chaque individu parmi les êtres créés » (p. 669). Dans ce processus la *ḥaḍāra* constitue « une limite extrême qui ne peut être dépassée » (*ġāya lā mazīda warā'aha*, p. 670). Aussi Ibn Ḫaldūn titre-t-il : « La *ḥaḍāra* est la limite extrême de la civilisation *(ġāyat al-'umrān) ;* elle marque la fin de son existence et annonce son déclin » (pp. 669-74).

Cette constatation est le fruit de l'empirisme et de l'observation. Ibn Ḫaldūn avait côtoyé, aussi bien au Maghreb qu'en Égypte, d'imposants vestiges. Il les cite dans sa *Muqaddima*. Comme, chez lui, la méditation, la recherche des causes, relaye toujours l'observation et lui donne son sens, est-il étonnant qu'il essaye d'étudier l'étiologie des déclins, c'est-à-dire de comprendre la nature des maux dont meurent les civilisations ? Tel fut l'un de ses plus graves soucis.

Il découvrit que ces maux peuvent d'abord être externes, et atteindre la civilisation à travers l'État qui l'incarne et l'assume. Tout ce qui mine l'État peut porter atteinte à la civilisation. « Dans nos recherches sur le '*umrān*, écrit-il, nous sommes parvenu à la conclusion que le déclin et la chute de l'État se traduisent, pour la civilisation de la métropole *(al-miṣr)* qui lui servait de capitale, par un sort presque toujours identique. Il arrive même que le déclin et la chute de la capitale aboutissent à réduire cette dernière à l'état de véritables ruines. En règle générale, une telle issue ne tarde guère (p. 675). »

Y a-t-il lieu de s'étonner que la « matière » ne survive guère à la corruption de la « forme » ? Rappelons-nous qu'Ibn Ḫaldūn nous a prévenus qu'elles sont indissociables. Tout ce qui désorganise donc l'État — crises économiques résultant d'une mauvaise politique (pp. 515-17), fiscalité excessive (pp. 502-3), corvées, réquisitions, et raréfaction artificielle des denrées (pp. 519-20), famines (p. 543), toutes les formes d'injustice, subtiles ou apparentes, etc. — perturbe, par voie de conséquence, la courbe démographique, et celle de la civilisation qui lui est parallèle. La civilisation n'est en effet que le fruit de « l'activité des gens » *(sa'y al-nās*, p. 515). Tout ce qui entrave cette activité, ou freine les élans, peut lui nuire ou lui être fatal. Ibn Ḫaldūn prêche résolument en particulier pour la diminution des impôts dans toute la mesure du possible. Il y voit le plus sûr moyen de stimuler tous les secteurs économiques, et d'aboutir finalement à davantage d'aisance et de richesse pour tous, y compris pour l'État. « L'un des meilleurs stimulants *(aqwā-l-asbāb)* pour l'essor économique *(al-i'timār)* consiste à diminuer le plus possible le taux des impôts » (p. 503), écrit-il.

Les civilisations peuvent en effet mourir d'asphyxie, c'est-à-dire de la lente diminution et de l'arrêt de l'émulation qui pousse, lorsque les conditions sont favorables, naturellement les hommes à créer de nouvelles richesses, à faire passer sans cesse de nouvelles industries de la puissance à l'acte. Ce mouvement, que nous avons déjà décrit, n'est en effet pas irréversible. Il peut y avoir régression, et décadence. On refait alors progressivement le chemin inverse ; on « régresse » de l'économie d'abondance, et de création de nouveaux besoins — qui caractérisent la *ḥaḍāra* — à une économie de subsistance (*rağa'ū ilā-l-iqtiṣār 'alā-l-ḍarūrī*, p. 730). Les industries, au lieu de se multiplier et de se diversifier, comme dans la phase précédente de développement, périclitent et disparaissent les unes après les autres. Ceci, précise Ibn Ḫaldūn, est un symptôme sûr de mort prochaine. Est-il besoin de noter que ce processus d'ankylose progressive et de décadence, il l'avait vécu ?

Le mal qui mine les civilisations, et finit par les emporter, peut aussi être plus pernicieux et avoir des causes plus profondément humaines. Le reproche essentiel que fait Ibn Ḫaldūn

à la *ḥaḍāra* est de corrompre l'homme, qui en principe en est à la fois la cause et la fin, et c'est finalement de cette corruption qu'elle meurt. Plus elle s'étend et approche de son apogée, plus se multiplient et se renforcent les facteurs de destruction qui lui sont ontologiquement inhérents. Elle naît en effet de l'industrie et de l'intelligence créatrice de l'homme, aiguisées par la soif du confort matériel, et elle meurt des excès auxquels celui-ci finit par se livrer aux dépens des valeurs authentiquement humaines, celles justement qui le haussent au-dessus de l'animal, et font de lui un être vraiment civilisé. La mort des civilisations est l'issue fatale de ce duel, ou, comme dit Auguste Comte, de « cette lutte éternelle et indispensable entre notre humanité et notre animalité, toujours reconnue, depuis l'origine de la civilisation, par tous les vrais explorateurs de l'homme. » [1]

Le *taraf*, le luxe amollissant et dépravant dénoncé avec véhémence par Rousseau, est le grand responsable de la dégénérescence de l'homme et des civilisations. Bien sûr, il peut être un facteur positif, et un stimulant indispensable (pp. 312-13). Mais il ouvre, hélas ! inéluctablement la voie vers les excès et la perdition. Il déprave l'homme. Aussi Ibn Ḫaldūn ne mâche-t-il pas ses mots. La *ḥaḍāra* — définie, on s'en souvient, comme un « raffinement de luxe » — est, nous dit-il « la fin de la civilisation *(nihāyat al-'umrān)*, la voie ouverte à sa corruption, le mal personnifié, et l'éloignement du bien » (p. 216). Par les excès dans lesquels elle verse, elle annihile en effet la volonté (p. 222), amollit le caractère et rend les gens poltrons (pp. 218 et 251). Elle fait de l'homme l'esclave de ses passions *(ṭā'at al-šahawāt)*, et lui fait « contracter des habitudes de toutes les couleurs qui l'empêchent de mener une existence digne aussi bien sur le plan spirituel que temporel » (p. 670).

« Les raffinements de la civilisation » *(al-tafannun fī-l-ḥaḍāra)* conduisent par ailleurs, sur le plan matériel, à des dépenses exagérées qui débouchent sur le gaspillage *(al-isrāf)*. On dépense finalement plus qu'on ne gagne, et « on n'arrive plus à échapper à ce courant, en raison des habitudes contractées » (p. 671), ce

(1) *Cours de philosophie positive*, Paris, 1839, t. IV, p. 504.

qui ébranle en définitive les bases économiques de la société et aboutit à la paupérisation.

Sur le plan des mœurs, le mal est encore pire. La passion du gain, du lucre et des plaisirs, par toutes sortes de voies et de moyens, entraîne une véritable banqueroute de la moralité. Le mensonge, la tromperie, la fourberie, le vol, le parjure et la fraude deviennent monnaie courante. Le vice fleurit sous toutes ses formes. Le manque de retenue et l'impudeur se répandent partout, même dans le cercle familial, et en la présence des femmes. On apprend aussi à ruser avec la justice et à tourner les lois pour échapper aux châtiments. La ville devient comme une mer débordante d'une populace de mauvaises mœurs. « Une foule de jeunes gens appartenant à l'aristocratie de l'État, et une multitude de fils de famille abandonnés à eux-mêmes sans éducation » (p. 672), rivalisent de turpitude. Le sentiment de la vertu se perd, et les passions sont lâchées sans bride. On rivalise de raffinement dans les plaisirs du ventre et du sexe, « et on se livre à toutes sortes d'œuvres charnelles *(anwāʿ al-manākiḥ)* relevant de la fornication et de l'homosexualité » (p. 673). « Or, lorsque de telles mœurs se généralisent dans une cité *(madīna)* ou une nation *(umma)*, c'est un signe annonciateur que Dieu les a abandonnées à la ruine et à l'extinction » (p. 672). Et Ibn Ḫaldūn de citer le verset : « Lorsque Nous voulons ruiner une cité, Nous ordonnons à ceux qui y vivent dans le luxe *(mutrafīhā)*, et ils se livrent à la débauche. La parole contre cette cité alors se réalise, et nous la détruisons de fond en comble » (*Muqaddima*, p. 672 ; *Coran*, XVII, 17).

Voilà l'observation empirique, et les interprétations économiques, ou socio-psychologiques, qui débouchent sur la réflexion théologique ; et voilà les choses placées, en fin de compte, dans leur cadre métaphysique. C'est que, si Ibn Ḫaldūn met Dieu temporairement entre parenthèses, lorsqu'il essaye de comprendre les choses de ce monde, il ne reste pas moins un musulman profondément sincère, et à ce titre un moraliste, ou si l'on préfère un humaniste ayant un sens aigu des valeurs spirituelles qui font la dignité et l'efficacité de l'homme. Aussi, ce qu'il reproche au fond à la *ḥaḍāra*, c'est d'en arriver, en fin de course, à tourner le dos à ces valeurs. Il ne cesse de le répéter.

« Comprends bien, insiste-t-il, et médite sur ce fait, que la limite vers laquelle tend le *'umran* est la *ḥaḍāra* et le luxe ; et que cette limite une fois atteinte, le *'umrān* glisse vers la corruption *(inqalaba ilā-l-fasād)*, et se trouve frappé de sénilité, exactement comme cela arrive dans l'existence naturelle des êtres du règne animal. Aussi pourrions-nous dire que les mœurs *(al-aḫlāq)* qui résultent de la *ḥaḍāra* et du luxe sont la corruption personnifiée. L'homme, en effet, n'est pleinement homme *(innamā huwa insān)* que par sa capacité d'agir de telle sorte qu'il puisse s'attirer ce qui lui est utile, repousser ce qui lui est nuisible, et s'assurer la rectitude morale qui lui permet d'œuvrer en ce sens » (p. 674).

En somme ce qui ruine, en définitive, les civilisations et provoque leur perte, c'est la corruption de l'homme, la perte du sens des valeurs, et la dépravation des mœurs sous l'effet dissolvant du *taraf*, du luxe. Les civilisations sécrètent les toxines qui empoisonnent les corps qui les incarnent. A partir d'un certain degré de saturation, ces toxines tuent infailliblement les corps qui ne les éliminent plus. En un mot la *ḥaḍāra*, c'est-à-dire les débordements excessifs de la civilisation matérielle, déshumanise. En effet, « lorsque l'homme se corrompt et perd le contrôle de ses mœurs et de sa religion, son humanité se trouve également corrompue, et il n'est plus que l'ombre de lui-même *(wa iḏā fasada-l-insān fī qudratih 'alā aḫlāqih wa dīnih, faqad fasadat insāniyyatuh, wa ṣāra masḫan 'alā-l-ḥaqīqa*, p. 674) ». Il ne lui reste plus alors qu'à céder la place et à se retirer de la scène.

Ceci revient à dire que si les civilisations sont mortelles, si elles passent par des phases de jeunesse, de maturité et de décrépitude, c'est qu'elles ne sont que le reflet de la dualité et des conflits de l'âme humaine. Elles meurent, nous enseigne Ibn Ḫaldūn, de la distorsion entre le progrès matériel, et le régrès moral, lorsque l'animal finit par étouffer l'homme.

Mais, si les civilisations passent, la Civilisation reste. Elle est, en effet, dans le sens de l'histoire, qui pousse irrésistiblement l'homme vers la *ḥaḍāra*. Les avortements successifs n'empêchent pas le mouvement de se poursuivre, voire, comme nous le verrons bientôt, de s'amplifier. La *ḥaḍāra* est en effet, nous l'avons vu, une limite, une *ġāya* toujours poussée plus loin, vers laquelle les

sociétés tendent avec d'autant plus d'énergie, et d'efficacité, qu'elles sont plus importantes, plus puissantes et mieux structurées. Lorsque le flambeau devient trop lourd, pour des bras trop séniles pour le porter, il passe à d'autres. « La *ḥaḍāra*, écrit Ibn Ḫaldūn, passe toujours de l'État déchu à celui qui en hérite » (p. 311). Mais le flambeau ne s'éteint jamais, et après un moment d'hésitation la flamme reprend toujours de plus belle. Quant aux facteurs de rénovation, ils peuvent venir de l'intérieur, ou de l'extérieur. Les Arabes n'avaient-ils pas pris le relais de Ctésiphon et de Byzance, et, après un moment d'adaptation, « n'avaient-ils pas battu tous les records précédents ? » (*fa'ataw min ḏālika warā'a-l-ġāya*, p. 308). Ibn Ḫaldūn cite aussi l'exemple des Kutāma et des Aghlabides, celui des Abbassides et des Omeyades, etc. (p. 311).

Tout ce que nous avons écrit jusqu'à maintenant nous prouve, avec une incontestable évidence, que pour Ibn Ḫaldūn le destin de l'homme n'est ni statique ni circulaire. Il suit un développement dynamique et — à travers un réseau complexe d'accidents et d'avortements — dialectique, donc également non uniformément linéaire. Comme l'écrit R. Brunschvig, Ibn Ḫaldūn, « tout en respectant la révélation divine et la religion établie, [ ] autorise son esprit à scruter l'univers et à comprendre *l'évolution humaine* à l'aide de la notion de loi naturelle ou « nécessité » (1).

* * *

Or la pensée d'Ibn Ḫaldūn passe généralement pour être éminemment pessimiste. Elle serait à l'antipode même du progrès. Celui qui exprime cette idée avec le plus de force et de mordant est incontestablement E. F. Gautier. Il affirme : « Si on essaie de dégager ce qui nous choque dans cette façon de sentir inverse de la nôtre, c'est l'absence de notre notion d'évolution progressive indéfinie ; cette évolution qui est pour nous la raison d'être de la vie. Ibn Khaldoun ne conçoit qu'une perpétuelle série d'écroulements suivis de recommencements, au bout desquels « Dieu est l'héritier de la terre et de tout ce qu'elle porte ». (2)

(1) *La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides*, Paris, 1947, II, 390.
(2) *Le Passé de l'Afrique du Nord*, Paris, 1952, p. 112.

« Ce qui nous choque », nous, à notre tour, dans cette appréciation, c'est la belle assurance avec laquelle s'affirme une double incompréhension : celle d'Ibn Ḫaldūn et celle de l'Occident. Nous reviendrons à Ibn Ḫaldūn. Mais pour situer sa pensée dans ses coordonnées, demandons-nous d'abord si vraiment l'idée de progrès s'est de tout temps identifiée avec l'Occident. Sans remonter à l'aube de la chrétienté et à des temps bien reculés, l'histoire récente des idées nous prouve le contraire.

Ce qui est reproché, au fond, à Ibn Ḫaldūn, c'est son « cyclisme », « sa série d'écroulements suivis de recommencements ». Doit-on rappeler qu'il avait rompu plus d'une lance, justement contre ceux qui ne voyaient dans l'histoire qu'un éternel recommencement ? Doit-on rappeler encore qu'il était allé jusqu'à considérer les savants particulièrement inaptes à gouverner, car leur esprit, coulé dans le moule des syllogismes et des analogies, est justement incapable de saisir la singularité des événements ? Quant aux « écroulements », est-il nécessaire de dire qu'il ne les avait pas inventés, par excès de pessimisme, mais qu'il les avait tout simplement empiriquement observés ?

Un autre observateur particulièrement sagace, jouant sur un clavier beaucoup plus vaste encore, occidental celui-là, aboutit, avec davantage de recul, pratiquement aux mêmes conclusions : c'est Arnold Toynbee. Il fut au centre des entretiens qui, en juillet 1958, eurent pour thème « *L'Histoire et ses Interprétations* ». On lui reprocha, à lui aussi, au cours de ces entretiens, son déterminisme pessimiste .« Ce qui a heurté chez lui, nota R. Aron, c'est d'abord le fait que, comme Spengler, en prenant cependant quelques précautions supplémentaires, M. Toynbee a annoncé la mort de la civilisation occidentale, ou que, du moins, il a émis sur l'avenir de cette civilisation un pronostic assez sombre. Comme le professeur Toynbee est empirique, et non dogmatique, il nous laisse, il est vrai, une petite chance de nous tirer du mauvais pas où nous nous trouvons. Mais enfin, puisqu'il accorde, dans le passé, une grande place au déterminisme, l'octroi de cette petite chance apparaît très souvent comme une formule de politesse. » [1] Puis, se tournant vers A. Toynbee, R. Aron

(1) *L'Histoire et ses Interprétations;* Entretiens autour de Arnold Toynbee, sous la direction de Raymond Aron, Paris, 1961, p. 19.

ajouta : « Vous expliquez la mort de toutes les sociétés par des phénomènes de crise fondamentale, par des causes de désintégration qui s'enracinent, à partir d'un certain moment, dans la société en question » (1), ce qui fait naturellement penser à la fatalité des « écroulements » successifs. Tout en affirmant sa « foi congénitale dans l'avenir ouvert et dans la liberté » (2), A. Toynbee dut quand même finalement reconnaître : « J'ai effectivement démontré de façon plus convaincante la mortalité des sociétés que l'imprévisibilité de l'avenir. Il n'en reste pas moins que l'homme peut toujours échapper au déterminisme et qu'il peut toujours orienter son histoire dans un certain sens ; mais, en fait, il n'est facile ni à l'individu humain d'être homme ni à la civilisation humaine d'éviter la mort. » (3)

Ibn Ḫaldūn aurait pu, malgré le fossé des siècles, figurer à côté de A. Toynbee dans le même box. Il relève en effet du même chef d'accusation. Les deux hommes sont jugés pessimistes, non parce qu'ils démoralisent, mais parce qu'ils effraient : ils sont trop réalistes, et d'autant plus inquiétants que leur message est le fruit, non du dogmatisme, mais de l'empirisme, c'est-à-dire des faits ou, pour employer le style de la *Muqaddima*, de la nature des choses.

Mais au fond est-il correct de poser le problème en termes manichéens ? Est-on, sans nuances, pour ou contre la foi, congénitale ou raisonnée, dans le progrès linéairement continu ? Poser la question de cette façon, c'est la poser en des termes aujourd'hui dépassés. C'est le XIXe siècle qui fit de l'idée de progrès un dogme, et c'est incontestablement Auguste Comte (1798-1857) qui éleva à la nouvelle religion, sur des bases positives, son plus beau temple. Il était d'ailleurs persuadé, contrairement à ce que démontrera la thèse de Jules Delvaille (4), que la notion de progrès était toute récente, et qu'elle était plus exactement le résultat de l'impact de la Révolution Française de 1789. « Toute idée de progrès social était nécessairement

(1) *L'Histoire et ses Interprétations*, p. 20.
(2) *L'Histoire et ses Interprétations*, p. 20.
(3) *L'Histoire et ses Interprétations*, p. 22.
(4) *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, 1910, 761 pp.

interdite aux philosophes de l'Antiquité, faute d'observations politiques assez complètes et assez étendues », écrit-il ([1]).

Aujourd'hui on en est revenu de l'enthousiasme de néophyte qu'avait suscité la nouvelle religion. La foi positiviste s'acheva d'ailleurs en crise, aussi bien pour les croyants que pour les non-croyants. Il suffit de parcourir l'ouvrage consacré par Marie-Claire Bancquart aux écrivains et à l'histoire, c'est-à-dire à des auteurs aussi représentatifs que Maurice Barrès (1862-1923), Léon Bloy (1846-1917), Anatole France (1844-1924) et Charles Péguy (1873-1914), pour mesurer ce que fut l'étendue du désarroi. L'inquiétude fut grande. On cessa de croire en toute autre stabilité que « celle de la nature humaine, inchangée dans ses grands principes à travers les renaissances et morts des civilisations », et, « s'élevant contre l'idée d'un progrès mécanique et fatal de l'histoire », on ne conserva plus qu'un seul espoir, celui d'une « réforme intérieure des hommes, qui pourra enrayer la dangereuse évolution vers la décadence » ([2]). « Malaise, et même angoisse, écrit encore M. C. Bancquart. Les croyants proclament l'homme voué au péché, de plus en plus, à mesure que la dégradation du temps l'atteint ; ils ne se sauvent du désespoir qu'en intégrant le péché même dans un ordre plus haut, celui du salut. Mais les incroyants, examinant l'histoire de notre espèce, la voient à leur tour en proie à une malédiction aussi contraignante que celle du péché, quoique d'origine naturelle : l'évolution des civilisations nous définit à nous-mêmes nos limites, et notre condamnation à une mort absurde. » ([3])

Le sentiment qui imprègne ces lignes n'évoque-t-il pas le souvenir de plus d'un passage de la *Muqaddima* ? C'est la preuve que la prise de conscience de l'épaisseur et du mystère de l'histoire ne peut ne pas s'accompagner — en dehors des considérations d'époque et de milieu — d'un certain « malaise ». Ce malaise, d'autres penseurs encore l'ont ressenti avec plus ou moins d'acuité. Les techniques divinisées qui étouffent les valeurs de l'humanisme, la mécanisation qui déshumanise, et les procédés

(1) *Cours de philosophie positive*, p. 183. Voir aussi toute la 47e leçon (pp. 179-228), et la 51e leçon (pp. 498-587).

(2) Marie-Claire Bancquart, *Les écrivains et l'histoire*, Paris, 1966, p. 281.

(3) *Op. cit.*, p. 290.

de destruction massive dont elle s'accompagne, tout cela ne fait que rendre l'homme de plus en plus perplexe et inquiet, à mesure que le temps passe, devant le problème du progrès. Hegel (1770-1831) déjà écrivait que « l'histoire universelle se meut dans une sphère supérieure à celle où la moralité trouve sa vraie demeure. » C'est avouer que le « progrès » ne rend pas forcément l'homme meilleur. Aussi Keyserling, Thomas Mann et Spengler sont-ils allés jusqu'à exalter, après Rousseau, la supériorité de la vie primitive, c'est-à-dire, en langage ḫaldūnien, du *'umrān badawī* sur la vie civilisée, c'est-à-dire sur le *'umrān ḥaḍarī*, ou *ḥaḍāra* tout court. On opposa — selon une optique qu'Ibn Ḫaldūn n'aurait certainement pas désavouée — la Civilisation qui asservit l'homme en le déshabituant de l'effort et en faisant de lui l'esclave d'une foule de besoins artificiels, à la Culture, perçue surtout comme la manifestation spirituelle originale d'une communauté. C'est probablement ce qui suggéra à Muhsin Mahdi de traduire, dans son *Ibn Khaldûn's philosophy of history*, *ḥaḍāra* par civilisation, et *'umrān badawī* par culture.

Bref, à la foi résolue et enthousiaste dans le progrès, succéda la « Crise du progrès » (1) ; de la cime on passa au creux de la vague. « Il n'y a pas de progrès en soi, écrit le socialiste Charles Rappoport. Il y a des réalisations progressives déterminées d'ordre scientifique, technique, politique, et social. » Et il ajoute que « les réalisations politiques et sociales » sont plus discutables (2).

Ces quelques indications suffisent pour placer la pensée d'Ibn Ḫaldūn dans les coordonnées qui nous permettent de mieux la situer, la saisir, et l'apprécier.

Le mot progrès — *ruqī*, *taqaddum*, ou tout autre terme équivalent — ne se rencontre certes pas dans la *Muqaddima*. Incontestablement le concept ne s'était pas encore cristallisé et n'avait pas affleuré au niveau de la spéculation consciente sous la forme d'un terme technique adéquat. Mais nous savons que la notion peut précéder — comme pour le concept nation par

(1) Voir G. Friedmann, *La Crise du progrès*, esquisse d'histoire des idées, 1895-1935, Paris, Gallimard, 1936 ; et *Le travail en miettes, spécialisation et loisirs*, 3e éd., Paris, 1956.

(2) *La philosophie de l'histoire comme science de l'évolution*, 2e éd., Paris, 1925, p. 2.

exemple — le terme qui en toute lucidité la synthétise. Ce terme peut même ne jamais affleurer. Il n'y a pas de terme propre en berbère pour dire charrue. Tout ce que l'on peut dire donc est que le concept progrès, isolé et clairement conçu en lui-même comme un objet de spéculation propre, ne faisait pas partie de la problématique consciente d'Ibn Ḫaldūn. Pour lui il n'y avait pas un problème spécifique du progrès. Ce qui ne signifie pas qu'il croyait en la stabilité universelle, ou au régrès. Toute cette étude prouve plutôt le contraire.

En fait, tout tourne dans la *Muqaddima* autour d'une autre notion : celle de *'umrān*. Nous devons donc demander à Ibn Ḫaldūn, si nous voulons quand même qu'il réponde à nos préoccupations d'aujourd'hui relatives au progrès, comment il conçoit le *'umrān*. Or toutes nos recherches précédentes nous ont déjà amplement prouvé que cette conception est dominée par les idées de mouvement, de changement, de transformation, d'évolution et de métamorphose perpétuelle, au point, note Ibn Ḫaldūn, qu'on a quelquefois l'impression d'assister à de véritables mutations *(wa iḏā tabaddalat al-aḥwāl ǧumlatan, faka'annamā tabaddala-l-ḫalq min aṣlih*, p. 53). Indubitablement donc les sociétés évoluent.

Elles évoluent, mues inéluctablement par une force qui les transcende, et qui trouve son épicentre et le combustible qui libère l'énergie de propulsion qui les anime, dans la nature même de l'homme. Le mouvement, qui, en principe, devrait différencier à chaque degré encore davantage l'homme de l'animal et l'en éloigner, se fait dans le sens de la *ḥaḍāra*. Personne n'a exprimé avec autant de force qu'Ibn Ḫaldūn la fatalité de ce « progrès ».

Ce mouvement n'est toutefois pas uniformément rectiligne. Il est cyclique, c'est-à-dire qu'il est la résultante d'une suite d'avortements successifs, à des étapes différentes plus ou moins avancées, et dans des conditions extrêmement complexes et variées à l'infini.

Mais ces avortements, ou ces cycles, ont, en définitive, un résultat positif. Ils sont des tentatives, plus ou moins couronnées de succès, de rompre le blocage structurel — sous l'effet d'une *'aṣabiya* neuve, c'est-à-dire d'une élite nouvelle, encore saine et

vigoureuse, montant à son tour à la conquête des cimes de la *ḥaḍāra* — et de permettre en fait à l'ascension de se poursuivre en éliminant de la course les organismes atteints par le *haram*, la sénilité ouvrant la voie à la mort. La « classe » ascendante est celle qui, ayant grandi dans la sphère de l'austère *'umrān badawī*, n'a pas encore bu à la coupe des « délices de Capoue », croit donc encore aux valeurs spirituelles, et est animée par le culte de l'Idéal.

Les cycles ḫaldūniens sont donc ceux de la mobilité sociale et des luttes qu'elle implique. Ils ne sont pas métaphysiques à la Vico. Ils ne sont pas non plus ces « mouvements oscillatoires ou circulaires » que dénonce avec raison A. Comte, et qui condamnent l'humanité « à une arbitraire succession de phases toujours identiques, sans éprouver jamais aucune transformation vraiment nouvelle et définitive » (1). Répétons encore — au risque de lasser — que dans la conception d'Ibn Ḫaldūn les changements peuvent aboutir à de véritables métamorphoses. Le schéma cyclique ḫaldūnien est donc essentiellement un essai d'interprétation historique — basé sur des constatations empiriques — par lequel l'auteur cherche à rendre compte, lorsque les convulsions ne sont pas trop grandes, du rajeunissement des élites, et des évolutions progressives ; et lorsque les séismes atteignent une certaine amplitude, des révolutions violentes, et du changement du cours des civilisations. Jules Delvaille, qui pourtant n'accorde que peu de place, à la sauvette, à l'auteur de la *Muqaddima*, a bien saisi cet aspect des choses. Il note : « Ibn Khaldun a eu l'idée nette du mouvement continu et du changement que présente l'histoire. » (2) Yves Lacoste, dans un ouvrage récent conçu dans une perspective marxiste, est encore plus explicite et plus approbateur.

Nous pouvons donc dès lors considérer comme établi le fait qu'Ibn Ḫaldūn avait une conception dynamique du développement dialectique du destin de l'homme.

Dialectique, ce développement suppose des accidents. Des accidents naturels de parcours. Mais, après chaque chute, la

(1) *Cours de philosophie positive*, IV, 183.
(2) P. 115.

marche reprend de nouveau avec obstination, dans la même direction générale, après correction des déviations s'il y a lieu, et à partir d'une étape plus avancée, ou d'un palier supérieur. Cette idée est essentielle. Certes, Ibn Ḫaldūn ne lui a pas consacré un chapitre spécial, mais elle imprègne toute la *Muqaddima.* Elle est partout sous-jacente.

Sur le plan culturel, il est indéniable qu'Ibn Ḫaldūn croit au progrès des sciences rationnelles et traditionnelles — sans adhérer naturellement à toutes leurs conclusions — grâce à la capitalisation et à la sélection des connaissances. Lui-même ne donne-t-il pas l'exemple du progrès conscient et de la création en élaborant, à partir de l'utilisation critique du savoir acquis et hérité des civilisations antérieures, sa Nouvelle Science ? Inutile donc d'insister là-dessus. La cause est entendue.

Sur le plan matériel, notons d'abord que les changements étaient moins perceptibles à l'œil nu du temps d'Ibn Ḫaldūn. Les techniques n'avaient pas encore révolutionné l'existence des hommes, et leurs progrès étaient alors loin d'être rapides et spectaculaires. Le mouvement était même marqué par une telle lenteur que l'on pouvait aisément ne pas s'apercevoir de son existence. Il fallait un esprit aussi synthétique, et aussi lucide, que celui d'Ibn Ḫaldūn, pour ne pas se laisser leurrer par l'apparente stabilité des modes de vie des générations successives, qui se transmettaient apparemment de père en fils les mêmes métiers et les mêmes us et coutumes. Dans un texte, que nous avons déjà traduit [1], il démasque, comme « l'une des plus subtiles sources d'erreur » dans l'appréciation des phénomènes historiques, le fait de se laisser abuser par l'apparente fixité sociale, qui découle de la lenteur relative du mouvement qui emportait alors le monde, et il conclut que notre existence est, au contraire, caractérisée, au fil du temps, par « un passage perpétuel d'un état à un autre ».

Ce « passage perpétuel d'un état à un autre » se fait grâce à l'accumulation et à la capitalisation des conquêtes réalisées par les générations successives. Cette capitalisation peut s'opérer pacifiquement et imperceptiblement, au sein d'une même civili-

(1) Voir *infra,* p. 3.

sation, au gré de son évolution vers une *ḥaḍāra* de plus en plus exigeante et de plus en plus raffinée. Comme on l'a vu, de nouvelles techniques passent alors sans cesse « de la puissance à l'acte », pour créer chaque jour davantage de bien-être et de nouvelles variétés de confort. Le facteur temps, précise Ibn Ḫaldūn, joue un rôle déterminant dans cette accumulation des acquisitions. En effet, toute capitalisation *(ta'aṯṯul)*, de quelque ordre que ce soit, « ne peut se faire d'un seul coup, ni même au cours d'une seule époque » (p. 661). Il faut du temps même pour édifier les fortunes individuelles, qui sont du reste le plus souvent le fruit de la spéculation, car aucun homme ne peut parvenir à la richesse par son seul travail (p. 662). Lorsqu'on passe de l'échelle de l'individu à celle des civilisations, on retrouve les mêmes particularités. Là encore le temps joue un rôle de premier plan. Il faut du temps pour le perfectionnement des techniques et des industries (p. 665). Si, par exemple, la civilisation égyptienne *(al-Qibṭ)* nous émerveille, c'est qu'elle dura trois millénaires. Et Ibn Ḫaldūn de citer également les Hébreux, les Grecs, les Byzantins, et d'autres encore à l'appui de sa thèse. Les progrès réalisés par les générations successives, et lentement accumulés pour servir de tremplin à de nouvelles conquêtes, sont donc proportionnels à la durée.

Or les civilisations ne durent pas éternellement. A partir d'un certain moment, elles s'étiolent et meurent. Qu'advient-il alors des progrès réalisés par elles ? Sont-ils perdus pour l'humanité, et le départ doit-il s'effectuer de nouveau à zéro ? Non, répond Ibn Ḫaldūn. Les défunts laissent un héritage et des héritiers. Le capital accumulé, et transmis plus ou moins partiellement à d'autres, ira donc toujours quand même en grossissant. Si, en somme, les civilisations passent, le phénomène civilisation, lui, continue et s'affirme sans cesse, grâce aux apports divers et successifs qui l'enrichissent, car il est dans le sens de la nature de l'homme. C'est ce qui explique, pense Ibn Ḫaldūn, que les grandes civilisations, indissociables des progrès techniques, s'épanouissent toujours dans les pays de vieilles traditions, ou sont suscitées par les peuples qui en ont recueilli l'héritage. Il cite en exemple les Chinois, les Indiens, les Turcs, et les Chrétiens (p. 730) ; et il explique l'éclat que connut la Civilisation

Orientale, et sa survivance de son temps, par l'accumulation des progrès réalisés dans le passé par plusieurs nations.

« En Orient, écrit-il, les industries *(al-ṣanā'i')* ont eu le temps de jeter de profondes racines, depuis l'Antiquité *(al-Umam al-Aqdamīn)*, sous les dominations successives des Perses, des Nabathéens, des Égyptiens *(al-Qibṭ)*, des Israélites, des Grecs, et des Romains *(al-Rūm)*, durant une longue suite de siècles. Aussi les conditions profitables à la civilisation *(ḥaḍāra)*, et, entre autres, comme nous l'avons déjà dit, aux industries qui l'accompagnent, y sont-elles profondément établies. Jamais, depuis, leur empreinte ne fut effacée.

« Quant au Yémen, au Bahrein, à l'Oman, et à la Presqu'île Arabique, ils furent certes dominés par les Arabes. Mais comme la domination de ces derniers s'y poursuivit durant plusieurs millénaires — qui virent se succéder plusieurs de leurs nations — ils y fondèrent des capitales *(amṣār)* et des villes, et parvinrent quand même à la limite de la civilisation et du luxe *(al-ġāya min al-ḥaḍāra wa-l-taraf)*. Tel fut en particulier le cas des 'Ādites, des Ṯamūd, des Amalécites, des Ḥimyar, des Tabābi'a et des Aḏwā'. La souveraineté *(al-mulk)* et la civilisation *(al-ḥaḍāra)* y jouirent alors d'une longue période de stabilité. Ainsi la civilisation y atteignit sa pleine maturité ; les industries se multiplièrent de leur côté et acquirent des bases solides. Aussi ne subirent-elles pas, comme nous l'avons mentionné précédemment, le contrecoup de la ruine de l'État *(al-dawla)*. Elles purent donc se conserver et se renouveler *(ṭabaqiyat mustaǧidda)* jusqu'à nos jours. » [1]

Ainsi donc, il n'y a jamais d'écroulement total. Pour Ibn Ḫaldūn, à travers vent et marée, il y a une certaine solidarité objective dans la continuité de l'effort. Même lorsque certaines civilisations, parvenues à leur terme, disparaissent, ou quittent l'avant-scène, tout n'est pas perdu. Certaines acquisitions, en particulier les *ṣanā'i'*, c'est-à-dire les conquêtes techniques qui, dans le système ḫaldūnien, caractérisent la *ḥaḍāra*, ont un caractère durable et définitif. Elles constituent un capital qui se transmet et qui, partant, permet aux civilisations postérieures,

(1) *Muqaddima,* p. 731. Voir aussi p. 666 où il développe les mêmes idées.

en prenant un nouveau départ à partir d'un palier supérieur, d'aller plus loin. Si la civilisation de l'Espagne musulmane atteignit un si haut niveau, note Ibn Ḫaldūn, c'est parce qu'elle s'éleva au-dessus de celle des Goths (pp. 666-7, et 727). De son côté, le Maghreb tira un grand profit de l'apport civilisateur des émigrés musulmans d'Espagne, chassés par la Reconquête (p. 668), c'est-à-dire en fait de l'écroulement de la civilisation d'al-Andalus. Enfin, la civilisation arabo-musulmane dans son ensemble n'aurait jamais pu atteindre le niveau qu'elle a connu, si elle n'avait bénéficié de tous les progrès réalisés auparavant par les peuples vaincus, et relayés par les Arabes (pp. 645-6 et 664-8).

Ainsi les sociétés humaines, selon la vision ḫaldūnienne fixée dans la *Muqaddima*, se caractérisent par leur perpétuel mouvement ascendant, par une course de relais sans fin, ou une marche continue dans le sens d'une *ḥaḍāra* toujours renaissante de ses cendres, et tentant sans cesse à la fois de dépasser celles qui l'ont précédée, et de se dépasser elle-même. Ce mouvement n'est pas isolé. Il s'insère dans le cadre d'un phénomène plus vaste, dont il n'est qu'un aspect, celui de l'évolution universelle qui emporte tout le cosmos dans son sillage.

*
* *

La théorie de l'évolutionnisme universel et intégral ne fut pas inventée par Ibn Ḫaldūn, qui ne fit que l'adopter car elle convenait parfaitement à son système, d'abord empiriquement élaboré. Cette théorie imprègne tout un courant de la pensée musulmane que l'on peut suivre depuis al-Ǧāḥiẓ (160-255/776-868) jusqu'à Muḥammad Iqbāl (1873-1938).

La pensée musulmane se caractérise en effet par le souci constant de situer l'homme dans le Cosmos. Ce souci, qui mérite une étude particulière, vient de s'éclairer d'un jour nouveau grâce à l'ouvrage récent consacré par S. H. Nasr [1] à la conception de l'univers qui se reflète dans les *Rasā'il* des Iḫwān al-Ṣafā',

(1) *An introduction to islamic cosmological doctrines; Conceptions of Nature and methods used for its study by the Iḫwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī and Ibn Sīna*, Harvard University Press, 1964 ; C. R. par M. Arkoun, dans *Arabica*, XII (1965), pp. 210-12.

les œuvres d'al-Bīrūnī (362-442/973-1050), et la synthèse philosophico-scientifique d'Ibn Sīnā (369-428/980-1037). Quelle que fût la voie choisie, celle de la spéculation pythagoricienne (Iḫwān al-Ṣafā'), celle de l'observation et de l'expérimentation (Bīrūnī), ou celle du conceptualisme aristotélicien (Ibn Sīnā), le but visé par tous ces penseurs fut toujours de retrouver « l'unité de tout ce qui existe » et de suivre, depuis Dieu jusqu'au monde sublunaire, la chaîne continue des êtres, afin de mieux intégrer l'homme dans l'ordre cosmologique né de la Création. Cette tradition et ce souci peuvent aussi être observés chez d'autres penseurs musulmans. Dans le chapitre V de son *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, consacré à l'*Esprit de la Culture Musulmane*, Iqbāl note : « A côté des progrès de la pensée mathématique dans l'Islam, nous voyons l'idée de l'évolution prendre graduellement forme. Ce fut Jahiz qui le premier remarqua les changements apportés par la migration dans la vie des oiseaux. Plus tard, Ibn Miskwaih, contemporain d'Al-Beruni, lui donna la forme d'une théorie plus précise, et l'adopta dans son ouvrage théologique, Al-Fauz-al-Asghar. » ([1]) L'auteur de ces lignes peut lui-même, par ailleurs, être considéré comme l'un des plus fervents représentants de la doctrine qu'il évoque. Eva Meyerovitch écrit de lui : « Comme Djelal-ud-din-Rumi, le grand poète mystique de l'Iran, Iqbâl pense que la vie constitue une ascension continuelle, qui va de la pierre à l'homme en passant par la plante et l'animal. » ([2])

Ces idées étaient exactement celles des Iḫwān al-Ṣafā' que nous avons déjà évoqués. On lit particulièrement dans leurs *Rasā'il* : « Le dernier degré du [règne] minéral est lié au premier degré du [règne] végétal ; le dernier degré du [règne] végétal est lié au premier degré du [règne] animal ; le dernier degré du [règne] animal est lié au premier degré de [l'espèce] humaine ; et le dernier degré de [l'espèce] humaine est lié au monde des anges, et cela au terme de la purification progressive. » ([3]) En effet, l'homme « peut parvenir à l'extrême limite de la

(1) *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, trad. Eva Meyerovitch, Paris, 1955, p. 145.

(2) Introd. d'Eva Meyerovitch à sa trad. de *Message de l'Orient* de M. Iqbāl, p.9.

(3) *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā'*, éd. de Beyrouth, 1957, IV, 237-38.

perfection humaine qui voisine avec la nature *(rutba)* des anges (1) ».

Mais l'auteur qui a donné, à notre sens, à la théorie de l'évolutionnisme le développement le plus complet et le plus systématique, et auquel Ibn Ḫaldūn, sans le citer nommément, emprunte indubitablement l'essentiel de ses idées dans ce domaine, est incontestablement Miskawayh (m. 421/1030), déjà évoqué par Iqbāl. La théorie de l'évolutionnisme constitue l'axe même de sa prophétologie exposée dans la troisième et dernière section de sa théodicée rationalisante intitulée *al-Fawz al-Aṣġar*. « Quoique, commence-t-il par affirmer, notre intention première soit de parler des missions prophétiques *(al-nubuwwāt)*, nous ne pouvons parvenir à la réaliser qu'après avoir mentionné la hiérarchie que l'on perçoit dans toutes les choses existantes *(marātib al-mawǧūdāt)*, et la sagesse *(al-ḥikma)* qui, de part en part, se propage à travers elles. » (2) Que tout le cosmos soit un « être unique » *(ḥayawān wāḥid)* dont les parties sont diversifiées à l'infini *(wa aǧzā' muḫtalifa)*, c'est, pour Miskawayh et les penseurs de même tendance, « une question résolue par le sage, et définitivement classée » *(faraġa minhu-l-ḥakīm wa-staqṣāh)* (3). En effet, chaque espèce *(naw')* parmi les choses existantes nous mène graduellement vers l'espèce suivante, si bien que l'on se trouve en définitive comme en présence « d'une chaîne unique *(al-silk al-wāḥid)*, qui réunit une multitude de pierres précieuses selon une harmonie parfaite, constituant ainsi un seul et même collier (4) ». Pour démontrer cela, preuve à l'appui *(nunabbih 'alayh bi-l-dalāla)*, Miskawayh examine tour à tour les règnes minéral *(al-ǧamād)*, végétal *(al-nabāt)* et animal *(al-ḥayawān)*. Il constate que l'on passe par une série de gradations infinies *(marātib lā tuḥṣā)* (5) des uns aux autres. Au sommet du règne végétal, qui se distingue du règne animal par le mouvement et la nutrition, il place la vigne et le palmier. Un pas de plus, et l'on passe au règne animal, au bas de l'échelle

(1) *Op. cit.*, I, 448.
(2) Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣġar*, éd. du Caire, 1325 H., p. 76.
(3) *Op. cit.*, p. 77.
(4) *Op. cit.*, p. 78.
(5) *Op. cit.*, p. 79.

duquel il situe les coquillages *(al-ṣadaf)* et les mollusques *(al-ḥalazūn)*. De proche en proche on s'élève alors au « niveau des singes et des espèces voisines » *(marātib al-qurūd wa ašbāhihā)* (1), et l'on débouche ainsi sur l'espèce humaine, qui est elle-même très diversifiée. Certains êtres très primitifs, occupant des zones climatiques défavorables, aux pôles et à l'équateur, se distinguent mal en effet, dit-il, « des animaux supérieurs dont il fut question (2) ». A l'intérieur de l'espèce humaine l'évolution se poursuit donc. Les hommes sont inégalement doués par la nature. Au sommet de la pyramide se situent les prophètes, qui sont d'une étoffe spéciale, qui en fait des êtres capables de recevoir l'inspiration, et de communiquer avec le monde surnaturel. A partir de ce stade, si l'on franchit encore un pas dans l'ordre de l'évolution, on aboutit au monde des êtres spirituels, celui des Anges (3).

Si nous nous sommes attardé à relater les idées de Miskawayh, c'est que nous retrouvons la même vision du monde chez Ibn Ḫaldūn, incorporée à son système d'interprétation de l'histoire universelle.

Ibn Ḫaldūn a groupé ses idées dans ce domaine, en se basant, dit-il, sur les travaux de nombreux savants parmi les plus sérieux (*'alā mā šaraḥahu kaṯīrun min al-muḥaqqiqīn*, p. 166) — c'est-à-dire en se plaçant dans le courant de pensée que nous avons essayé de dégager — dans les derniers chapitres qui clôturent la première section de sa *Muqaddima* consacrés au *'umrān* d'une façon générale. Ces chapitres, faisant suite à d'autres considérations universelles d'ordre géographique et climatique, constituent une véritable anthropologie centrée, à la manière de Miskawayh, autour de la personnalité des prophètes, personnalité considérée comme offrant le type de la perfection limite pouvant être atteinte sur terre par l'espèce humaine au terme de son évolution actuelle. Il s'agit donc, avant d'aborder dans la section suivante l'étude du *'umrān badawī*, d'une tentative de saisir la nature de l'homme, de situer et de comprendre le

(1) *Op. cit.*, p. 82.
(2) *Op. cit.*, p. 82.
(3) *Op. cit.*, pp. 83 et s.

phénomène humain qui est à la base même de toute organisation sociale et de toute civilisation.

Après quelques réflexions sur la nature de la mission prophétique de Muḥammad (pp. 159-165) — qui pour tout musulman représente l'homme parfait — Ibn Ḫaldūn aborde donc dans son ensemble l'étude du phénomène humain, situé dans le cadre général de l'évolution cosmique (pp. 166-209). Comme les Iḫwān al-Ṣafā' et Miskawayh, il distingue les différents règnes qui, grâce à des transitions progressives, constituent en fait une même et indissoluble chaîne d'évolution, et cite les mêmes exemples.

« Le règne animal *('ālam al-ḥayawān)*, précise-t-il particulièrement, s'étend ensuite, et ses espèces *(anwā'uh)* se diversifient *(ta'addadat)*. Finalement l'évolution créatrice progressive *(tadrīǧ al-takwīn)* aboutit à l'homme, doué de la raison *(al-fikr)* et de la réflexion *(al-rawiyya)*. On s'élève *(tartafi')* à ce stade à partir du monde des singes *('ālam al-qirada)* (1), qui réunissent la sensation *(al-ḥiss)* et la perception *(al-idrāk)*, mais qui n'ont pas atteint, en acte *(bi-l-fi'l)*, la réflexion et la raison. C'est à partir de là en effet que commence le premier stade *(ufuq)* de l'homme ; et à ce point aussi on atteint l'extrême limite à laquelle peut tendre notre observation. » (p. 167).

Pour Ibn Ḫaldūn et les penseurs de même tendance l'évolution cependant continue ; mais elle se poursuit dès lors dans des sphères qui échappent à notre perception. Un certain nombre d'indices nous révèlent toutefois cette poursuite de l'évolution. L'homme est en effet corps et esprit. Par le premier côté il se rattache au règne animal, et par le second il s'apparente à celui des anges. Un certain nombre d'observations — portant sur la révélation *(al-waḥy)*, la divination, les songes, les prédictions, les oracles, les prophéties, etc. — et d'expériences — Ibn Ḫaldūn

(1) *Muqaddima*, éd. Quatremère, Paris, 1858, I, 174. Cette leçon a été aussi adoptée par Fr. Rosenthal, dans sa trad. de la *Muqaddima*, I, 194 et II, 423. Voir aussi la note 27 de cette page. Rosenthal s'appuie dans sa trad., entre autres, sur le ms. de la *Muqaddima* conservé à Istanbul et portant de la main d'Ibn Ḫaldūn qu'il avait été révisé et corrigé par lui. Les éditions orientales (par exemple celle de Beyrouth, 1957, p. 167, et la note 2 ; et celle de Muṣṭafā Muḥammad, Le Caire, s. d., p. 96) ont pudiquement substitué à *qirada* (singes), *qudra* (destin) au détriment du sens. Sāṭi' al-Ḥuṣrī, *Dirāsāt 'an Muqaddimat Ibn Ḫaldūn*, Bagdad, 1953, p. 302, regrette, à juste titre, cette malencontreuse « correction ».

expérimente sur lui-même certains procédés destinés à provoquer le rêve prémonitoire (p. 184) — nous prouvent qu'il y a une grande diversité à l'intérieur de notre espèce, et que l'âme humaine recèle plus d'un insondable mystère. Ibn Ḫaldūn esquisse donc une véritable typologie — non dépourvue d'un certain effort d'analyse psychologique, et même d'esprit critique — des êtres exceptionnellement doués, et capables de communiquer d'une manière plus ou moins parfaite et adéquate avec le monde surnaturel. Il y voit la preuve, fournie dans la *Muqaddima a posteriori*, « qu'il y a dans l'âme [de l'homme] une prédisposition à se dépouiller de la nature humaine *(al-bašariya)* pour s'élever à la nature angélique *(al-malakiya)* et accéder ainsi, en acte *(bi-l-fi'l)*, à la catégorie des anges, à certains moments, l'espace d'un court instant. Cela arrive lorsque l'essence spirituelle de l'âme *(ḏātuhā al-ruḥāniya)* atteint, en acte, la perfection. Alors elle avoisine le règne *(ufuq)* immédiatement supérieur, conformément à l'ordre déjà constaté, ordre qui relie entre elles toutes les choses existantes *(al-mawǧūdāt)* » (p. 168).

Voilà donc l'homme, dans le système d'Ibn Ḫaldūn, tentant de percer par le haut le plafond de l'évolution, qui s'arrête à lui dans notre monde sublunaire. Chez les êtres exceptionnellement doués, dont les prophètes, la limite est extrêmement mince. Il suffirait d'un rien pour que l'évolution se poursuive, que la mutation se produise, et que l'on passe au règne supérieur. Cette mutation se produira-t-elle un jour sur terre ? Ibn Ḫaldūn ne le pense probablement pas. Mais il ne dit pas non plus expressément qu'elle se fera forcément dans le ciel. L'avenir reste en somme incertain, mais aussi ouvert.

* * *

Parvenus à ce stade de notre exploration de la *Muqaddima*, nous pouvons enfin nous interroger : l'histoire, telle qu'elle est interprétée par la Nouvelle Science conçue par Ibn Ḫaldūn pour lui ravir son mystère, a-t-elle un sens ?

Rappelons-nous, pour répondre à cette question, qu'à chaque pas fait en compagnie d'Ibn Ḫaldūn, nous avons toujours découvert le mouvement. Le mouvement est l'âme même de

la *Muqaddima*. Les idées de changement, de transformation, d'évolution, y dominent. Tout bouge perpétuellement. Ce mouvement est-il, comme certains l'ont cru, celui d'une rotation stérile condamnant l'humanité à tournoyer sur elle-même sur place ? Rappelons qu'Ibn Ḫaldūn condamne justement en termes nets et avec force la doctrine de l'éternel recommencement.

Cependant le schéma cyclique d'interprétation historique, déduit pourtant par Ibn Ḫaldūn de ses observations empiriques et de ses réflexions sur le passé humain, a abusé maints chercheurs. « His materialism », « pessimism », or « fatalism », has been remarked by all his commentators, on the ground that he never put forward suggestions for the reform of the institutions which he describes so minutely, nor considers the possibility that they may be modified as the result of human effort and thought, but accepts the facts as they are and presents the cycle of states and dynasties as an inevitable and almost mechanical process », lit-on sous la plume de H. A. R. Gibb (1). Doit-on dire que le « all his commentators » est un peu abusif, et que certains ont bien saisi que la pensée d'Ibn Ḫaldūn est essentiellement dynamique ? Doit-on aussi ajouter qu'Ibn Ḫaldūn, en véritable et authentique précurseur de l'esprit scientifique moderne, ne pouvait qu'observer, décrire, et interpréter les phénomènes, sans aucun souci normatif ?

Ceci dit, il nous faut dégager le véritable sens du « cyclisme » d'Ibn Ḫaldūn, dont la mauvaise interprétation a entraîné la falsification totale de la pensée de l'auteur. Ce « cyclisme », toutes les investigations auxquelles nous venons de nous livrer nous le prouve avec une indubitable évidence, n'est pas celui de la temporalité circulaire de la géométrie plane. Il n'enferme pas l'humanité dans un cercle vicieux, puisque tout dans la *Muqaddima* nous montre que cette humanité mue, change et progresse au point de devenir, de génération en génération, méconnaissable. Ibn Ḫaldūn ne met-il pas les historiens en garde — insistons encore là-dessus — contre les erreurs qui découlent des conceptions de l'histoire perçue comme un inter-

(1) Dans *The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Thought*, dans *BSOS*, VII (1933-5), p. 27.

minable et ennuyeux rabâchage ? Son « cyclisme » est celui d'un univers à trois dimensions : il est spiroïdal.

En effet, pour lui, le sens de l'histoire, tel qu'il l'avait déchiffré dans le livre des civilisations successives et dans les expériences humaines d'une façon générale, n'était pas celui d'une progression, géométrique ou arithmétique, uniformément rectiligne. Il n'était pas non plus la projection pure et simple de la volonté de l'homme. L'alchimie de l'histoire est plus complexe. Son mouvement est enveloppant, voire titubant, et les chutes qui ponctuent la marche sont nombreuses. Mais le propre de la marche n'est-il pas d'être une suite de chutes en avant ? Les médailles des civilisations ont aussi leurs revers. Et Ibn Ḫaldūn, qui vivait à une époque de crise, avait particulièrement insisté sur la description de ces revers. Sans nier le mouvement, il avait mis davantage d'application à démonter et à décrire le mécanisme des chutes. Pessimisme ? Dans cette application, dans ce souci, il y avait plutôt un moraliste sous-jacent. C'était sans doute une façon de crier : Gare ! casse-cou ! L'historien, du reste, ne fut pas plus entendu que l'homme politique, ce qui vérifia *a posteriori* la justesse de ses interprétations.

Dans le système d'interprétation bâti par Ibn Ḫaldūn, les États et les civilisations sont donc mortels. Mais si le grain ne meurt... ! En somme, cette mort est la condition même de la poursuite de la marche et de la vie. Elle rompt les blocages structurels et déblaie la route. Elle est quelque chose d'inhérent à la nature de notre espèce et de notre histoire. C'est que le sens de cette histoire est celui d'une évolution dialectique. Le « cyclisme » ḫaldūnien rend justement compte du caractère contradictoire de tout ce qui émane de l'homme, le prolonge et le réalise. Les États et les civilisations meurent de leurs contradictions, laissant leur héritage, et la mission de franchir de nouvelles étapes, à des organismes plus jeunes et plus vigoureux, dont le capital d'idéal et d'enthousiasme, servi par une puissante *'aṣabiya*, n'est pas encore entamé.

Dans quelle direction se poursuit la marche ? Toujours et inéluctablement vers la *ḥaḍāra*. Or les cimes de la *ḥaḍāra* sont particulièrement périlleuses, nous enseigne l'expérience historique de tout notre passé, pour les civilisations. Elles annoncent

l'approche du terme fatal. Est-ce vraiment une fatalité ? Pas forcément. Le caractère de ce qui est fatal est d'être inexplicable. Or Ibn Ḫaldūn explique longuement, nous l'avons vu, la genèse et le développement du mal. Il en décèle essentiellement l'origine dans la perversion de l'homme, dans la corruption de son « humanité » *(insāniyatih)* (p. 674). Dès lors, si la *ḥaḍāra* se poursuivait par hasard dans ce sens, elle n'élèverait plus l'homme, elle ne l'éloignerait plus chaque jour davantage du règne animal. Au contraire, elle le ramènerait plus bas encore. Elle contredirait en somme le sens de l'évolution. C'est assez pour qu'elle soit condamnée à mourir, du moment qu'elle ne peut plus remplir sa mission dans le cadre de l'évolution universelle qui emporte le monde.

Aussi audacieux que cela puisse paraître, nous pensons en effet que les idées d'Ibn Ḫaldūn sur le *'umrān* doivent être placées, pour prendre pleinement leur vrai sens, dans le cadre de ses conceptions cosmiques. Or nous avons vu que l'univers ḫaldūnien est celui d'un évolutionnisme intégral, où tout est impeccablement architecturé, parfaitement hiérarchisé, et merveilleusement uni. Une poussée irrésistible anime cet univers, et le projette, à partir des formes les plus simples de la matière et à travers des êtres de plus en plus complexes, à la fois à l'échelle terrestre et cosmique, vers l'esprit. La fin logique de l'homme en particulier, dans le cadre de cette vision, est de tendre vers des formes d'existence de plus en plus spirituelles. Une telle conception du monde, qui n'aurait pas été désavouée par Teilhard de Chardin, s'insérerait également parfaitement dans le « système entier de la philosophie biologique » d'Auguste Comte, qui écrit en particulier : « Sous un tel aspect philosophique, notre évolution sociale ne constitue donc réellement que le terme le plus extrême d'une progression générale, continuée sans interruption parmi tout le règne suivant, depuis les simples végétaux et les moindres animaux, en passant successivement aux derniers animaux pairs, remontant ensuite jusqu'aux oiseaux et aux mammifères, et, chez ceux-ci, s'élevant graduellement vers les carnassiers et les singes. (1) » Ce texte n'évoque-t-il pas irrésistiblement le souve-

(1) *Cours de philosophie positive,* IV, 499.

nir d'un autre, extrait de la *Muqaddima*, que nous avons déjà reproduit ?

On peut donc dire que le sens de l'histoire, tel qu'il se dégage des réflexions d'Ibn Ḫaldūn sur le *'umrān* et de ses conceptions relatives à l'évolutionnisme cosmique, est celui d'une progression dialectique de l'homme qui, en surmontant ses contradictions à travers une série d'échecs successifs des *ḥaḍāra* et des États qui les incarnent, échecs dus à autant de déviations du cours de l'évolution, tend vers une *insāniya*, une « humanisation » — ou une « hominisation » — de plus en plus poussée, devant le rapprocher du règne immédiatement supérieur de la catégorie des êtres spirituels englobés sous la désignation d'anges, et aboutir virtuellement, à la limite, à une mutation comparable à celle qui permit à l'être humain de se distinguer du représentant le plus évolué du règne immédiatement inférieur, le singe. Le schéma cyclique, dans cette perspective, ne serait plus que la manifestation extérieure des corrections successives apportées à cette trajectoire, que la méditation sur le passé nous permet de découvrir.

*
* *

Comment Ibn Ḫaldūn était-il arrivé à cette conception de l'histoire comme un mouvement évolutif dialectique et authentiquement créateur ? Il faut d'abord tenir compte dans sa formation — en dehors des influences dont il fut déjà question — du facteur religieux.

Il est dangereux en effet — car cela est au fond inexact — de faire de lui un représentant, même inconscient, du matérialisme dialectique avant la lettre. Certes, par certains aspects de sa pensée, il se prête merveilleusement à une exégèse matérialiste, et certains l'ont tiré habilement, et non sans fruit, en ce sens (1). Mais en fait il est inutile « de considérer dialectiquement

(1) L'ouvrage le plus brillant, à ce point de vue, est incontestablement celui d'Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, Paris, François Maspéro, 1966. Mais on peut consulter également E. Gellner, *From Ibn Khaldun to Karl Marx*, dans *Political Quarterly*, nº 32 (oct.-déc. 1961), pp. 385-392 ; et Georges Labica, *Esquisse d'une sociologie de la religion chez Ibn Khaldoun*, dans *La Pensée*, nº 123 (sept.-oct. 1965), pp. 3-23.

la pensée d'Ibn Khaldoun comme un ensemble contradictoire » [1] pour la comprendre. Elle est au contraire parfaitement cohérente. Rien en effet n'empêche le musulman de suivre, dans l'observation des faits relevant des sciences de la nature, une voie à la fois empirique, rationnelle et objective. Il n'y a aucune contradiction avec la religion, même inconsciente, à rechercher, entre autres, les causes profondes de l'évolution historique dans les structures économiques et sociales, et à méditer d'une façon générale sur le devenir de la civilisation des hommes.

La Révélation y invite plutôt. Elle insiste sur le caractère éphémère des empires successifs qui dominèrent tour à tour le monde, et qui périrent victimes de leurs erreurs. Ibn Ḫaldūn enfant avait dû psalmodier, sous la direction de son illustre maître Ibn Burrāl *al-Anṣārī* [2], un nombre infini de fois le verset : *Parcourez donc la terre ! Voyez comment Il a commencé la Création. Dieu ordonnera ensuite l'ultime naissance. Dieu est, sur toute chose, tout-puissant* (XXIX, 20). Douze autres versets [3] intiment le même ordre aux croyants, et les invitent à déchiffrer les signes de Dieu dans les vestiges du passé. Toujours par le truchement du Coran, Dieu les met aussi en garde contre la confiance aveugle dans l'avenir, et les prévient qu'il ne saurait laisser les rênes du monde entre les mains de ceux qui s'en rendent indignes. Il avertit : *Déjà, dans les Psaumes, une fois les ressources de l'Édification épuisées, Nous avons bien noté que, de la terre, en hériteront celles de nos créatures qui en feront le meilleur usage* [4]. Voilà donc ceux qui feront un mauvais usage de ce

(1) Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun*, p. 247.

(2) Voir *Al-Ta'rīf bi-bn Ḫaldūn*, éd. al-Ṭanǧī, 1951, p. 15, où Ibn Ḫaldūn célèbre les mérites de son maître, et indique comment il a étudié sous sa direction les « sept lectures » du Coran.

(3) *Coran*, XII, 109 ; XXII, 46 ; XXX, 9 ; XXXV, 44 ; XL, 21 ; XL, 82 ; IIIL, 10 ; III, 137 ; VI, 11 ; XVI, 36 ; XXVII, 69 ; XXX, 42.

(4) Voir Ṭabarī, *Ǧāmi' al-Bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*, Le Caire, 1954, XVII, 103-5. Al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr*, XXII, 229-30, reprend, à quelques détails près, al-Ṭabarī. Al-Bayḍāwī, éd. du Caire, 1355 H., II, 36, s'inspire aussi des deux précédents, Au fond tous ces commentaires reflètent les soucis des commentateurs, plus qu'ils n'éclairent le sens du verset. Tous, par exemple, voient dans le terme *al-arḍ* (la terre) une allusion au Paradis. Pratiquement ils ne sont d'aucun secours pour élucider le sens du verset, du reste assez clair par lui-même. Sur le sens de *al-ṣāliḥūn*, voir *al-Lisān*, Beyrouth, 1955, II, 516-17.

monde, c'est-à-dire des États et des civilisations, condamnés, par la bouche même du Coran, à céder la place à d'autres. Certes, pour que le message coranique fût ainsi compris, pour qu'il contribuât à provoquer dans l'âme d'Ibn Ḫaldūn la curiosité et l'inquiétude créatrice d'où naquit la Nouvelle Science, il fallait, bien sûr, que celui-ci eût aussi du génie. Mais il est implicitement admis que l'auteur de la *Muqaddima* n'en manquait pas.

Musulman convaincu, mais intelligent et éclairé, il mit donc sa Nouvelle Science, en parfaite harmonie avec la Révélation et en plein accord avec lui-même, au service de la recherche objective, grâce à l'exploration méthodique et rationnelle du passé, de la *Sunnat Allah*, c'est-à-dire de la Loi divine qui régit notre monde. Le Coran insiste sur cette *Sunna* ([1]), et Ibn Ḫaldūn se réfère à elle au moins à trois reprises ([2]). D'une façon générale il fait d'ailleurs assez souvent appel au Coran pour illustrer ses idées. Il suffit de consulter, à la fin de la *Muqaddima* (pp. 1231-34), l'index des versets et des *ḥadīṯ* pour se convaincre de ce fait. Aussi Muḥammad Iqbāl écrit-il à juste titre : « La vérité, c'est que l'esprit tout entier des Prolégomènes d'Ibn Khaldun semble avoir été principalement dû à l'inspiration que l'auteur doit avoir reçue du Quran ([3]). » H. A. R. Gibb note aussi de son côté : « The ethical and Islamic basis of Ibn Khaldūn's thought is, however, implicit throughout his exposition, quite apart from his constant appeal to texts from Qur'ān and Tradition. His doctrine of causality and natural law, which in Dr. Ayad's view stands in such sharp opposition to Muslim theological views, is simply that of the *Sunnat Allah* so often appealed to in the Qur'ān ([4]). »

Cependant, Ibn Ḫaldūn n'était pas le seul historien musulman imprégné de l'esprit du Coran. Pour que cet esprit infléchît ses investigations sur la *Sunnat Allah* dans le sens qu'elles prirent dans la *Muqaddima*, il fallait donc que d'autres facteurs jouassent

(1) *Coran*, XVII, 77 ; XXXIII, 38 ; XXXIII, 62 ; XXXV, 43 ; XL, 85 ; IIL, 23.
(2) *Muqaddima*, pp. 46, 147 et 297.
(3) *Reconstruire la Pensée Religieuse de l'Islam*, p. 151.
(4) *The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory*, dans *BSOS*, VII 1933-1935), p. 29.

également. Y. Lacoste insiste avec justesse sur « l'ambiance historienne » dans laquelle il baigna, c'est-à-dire sur la séculaire tradition historique, l'une des plus riches, dont il profita.

Il limite toutefois son expérience, et la valeur de ses thèses, au seul Maghreb. Certes Ibn Ḫaldūn avait raisonné, et opéré ses inductions et ses généralisations, à partir de faits sélectionnés surtout dans l'expérience historique qu'il connaissait le mieux : celle du Maghreb en particulier, et du monde arabo-musulman en général. Tous les penseurs procèdent du reste de la même manière. Les thèses de V. Pareto, par exemple, ont pour base essentielle l'histoire de l'Antiquité gréco-romaine, et l'actualité européenne de son époque, Il eût été donc tout à fait naturel qu'Ibn Ḫaldūn, eu égard surtout à l'époque où il écrivait, se limitât à puiser dans le réservoir des expériences musulmanes. Or, justement, il ne voulut pas en faire, en raison sans doute de son désir conscient d'universalité, le support exclusif de ses méditations. Il a échappé à Y. Lacoste que ce qui frappe plutôt chez lui, c'est son étonnant souci, particulièrement curieux pour son temps, d'élargir ses horizons et de puiser ses exemples dans toutes sortes de civilisations. « It is mainly the second volume of his *'Ibar* which mirrors the results of these efforts, écrit W. J. Fischel. In it he presents the history of pre-Islamic and non-Arabic people and religions such as Babylonians, Egyptians, Nabataens, Greeks, Romans, Byzantines, Persians, Judaism, and Christianity, revealing an entirely new side of his scholarly personality, to which thus far sufficient consideration and attention have not been given. (1) » L'auteur de ces lignes, qui insiste particulièrement sur son souci de diversifier et de recouper ses sources, conclut que « his history of the non-Islamic world is on a broader documentary basis than all the attempts made by earlier Muslim authors who tried to approach this topic (2) ».

L'examen de la *Muqaddima* corrobore ces jugements. Partout s'y reflète le souci d'appuyer les déductions et les démonstrations sur des exemples puisés dans l'histoire des civilisations qui avaient précédé l'Islām, ou qui lui étaient contemporaines.

(1) *Ibn Khaldūn's use of historical sources*, dans *S.I.*, XIV, 111.
(2) *Op. cit.*, p. 119.

Ibn Ḫaldūn cite les Nabathéens, les Tabābi'a, les différentes civilisations de l'Arabie du Sud et de l'Irak antiques, les Syriaques, les Israélites, les Égyptiens *(al-Qibṭ)*, les Perses, les Gréco-Romains, les Turcs, les Turcomans, les Slaves, les Francs *(al-Ifranǧa)*, et les pays chrétiens d'outre-mer *(aqṭār mā warā'a-l-baḥr al-rūmī)* d'une façon générale (1). Il lui arrive même de puiser ses exemples en Chine, ou en Inde (2), et il nous étonne souvent par la précision de ses connaissances. Ce souci de varier la documentation et les exemples prouve, avec une évidence qui n'a pas besoin d'être soulignée davantage, qu'Ibn Ḫaldūn considère ses thèses — la formulation théorique générale qu'il leur donne corrobore encore cette impression — d'une portée universelle, quoiqu'il lui arrive, bien sûr, d'indiquer que tel ou tel trait est spécifique d'une région déterminée. Bien plus, ses généralisations peuvent même paraître trop amples, et trop audacieuses, eu égard au poids de la matière mise en œuvre. « Every reader of Ibn Khaldūn's work will be filled with admiration for the vigour and the brilliance of the thought which has succeeded in making so much out of the amount of evidence that the thinker has had at his disposal ; but a modern Western critic may feel that Ibn Khaldūn's empirical foundation is rather too narrow to bear the weight or to justify the range of his masterly generalizations (3). »

Ni les invitations du Coran et le courant évolutionniste, ni « l'ambiance historienne », ni la largeur des horizons ne suffisent cependant, à eux seuls, à expliquer pleinement comment Ibn Ḫaldūn était arrivé à concevoir ses géniales généralisations, si on ne tient compte d'un autre facteur essentiel. Avant de devenir historien, Ibn Ḫaldūn fut d'abord un homme d'action, un homme politique qui expérimente, quelquefois à ses dépens, l'inanité de ses efforts pour tenter de ressusciter une civilisation qu'il savait agonisante. Le fait essentiel est cette conscience que prit l'homme politique que la civilisation dont il était le produit, et le dernier brillant représentant, traînait péniblement ses

(1) Voir la *Muqaddima*, pp. 6-7, 46-7, 212-3, 317, 621, 643, 659, 666-7, 730-1 et 862-3.

(2) Voir la *Muqaddima*, pp. 191, 659, 700 et 730-1.

(3) A. Toynbee, *A Study of History*, III, 475..

derniers jours. De son temps, la vie des États se raccourcissait. On les voyait naître et mourir. Le processus de décomposition acquit pour ainsi dire une telle accélération qu'il devint visible à l'œil nu. Or Ibn Ḫaldūn avait justement des yeux pour voir, et un esprit critique capable d'analyser et d'intégrer, d'induire et de déduire.

Du phénomène de l'ankylose, puis de la décomposition, de la civilisation musulmane, Ibn Ḫaldūn prit donc une conscience extrêmement aiguë. Aussi, de cette civilisation, parlait-il déjà au passé [1]. Il la jugeait avec un stupéfiant détachement et un étonnant recul et la considérait, d'une façon générale, comme une civilisation ayant vécu, et n'ayant pu, pour différentes raisons surtout politiques, donner sa pleine mesure. Comparativement aux civilisations qui avaient précédé, elle laissa peu de monuments vraiment grandioses, note-t-il. « La raison en est... que les Arabes étaient, avant l'Islam, étrangers aux pays qu'ils avaient occupés ; et lorsqu'ils les conquirent, le temps leur manqua pour que la civilisation *(ḥaḍāra)* qu'ils y édifièrent atteignît sa pleine maturité » (p. 645). Elle poussa trop vite, et avorta en somme avant terme. Au Maghreb, par exemple, elle ne profita pas de plus de quatre siècles de vie, « ce qui est peu de chose », remarque-t-il (p. 667), par rapport à d'autres civilisations qui durèrent des millénaires (p. 666). Les Hilaliens, insiste-t-il, ont tout détruit sur leur passage, et on ne trouve plus que de « vagues vestiges » *(aṯar ḫafī)* du brillant passé (p. 667). Là où jadis la civilisation brilla de son plus vif éclat — à Kairouan et à Marrakech par exemple — « on ne rencontre plus guère que des ruines » (p. 728). Toutes ces amères considérations indiquent jusqu'à quel point Ibn Ḫaldūn eut nettement conscience d'être le témoin d'un monde en décadence.

Il eut aussi la très nette prémonition d'être vraiment à un carrefour, et d'assister à un gigantesque changement du cours de l'histoire. D'où la nécessité de faire le bilan du passé humain, et de tirer les leçons *('Ibar)* qui s'en dégagent. A certains moments privilégiés de l'histoire, note-t-il, les bouleversements sont tels qu'on a l'impression d'assister « à une nouvelle création

(1) Voir par exemple la *Muqaddima*, pp. 308-9, 643-4, 645-6, 666-8, 728-31 et 784.

*(ka'annahu ḫalq ǧadīd)*, à une véritable renaissance *(naš'a mustaḥdaṯa)*, et à [l'émergence] d'un nouveau monde. *(wa 'ālam muḥdaṯ)*. Il en est ainsi à l'heure présente *(li-hāḏa-l-'ahd)*. Aussi le besoin se fait-il sentir que quelqu'un fasse le point de la situation de l'humanité et du monde *(yudawwin aḥwāl-al-ḫalīqa wa-l-āfāq)* » (p. 53). Ibn Ḫaldūn — en émule d'al-Mas'ūdī pensait-il — voulut être, en toute conscience, l'homme de la situation, et il le fut plus qu'il ne l'espérait.

L'axe de la civilisation, et du monde, était alors justement en voie de déplacement. Le « nouveau monde », qui allait naître de la « Renaissance », dont il parle en termes quasi-prophétiques, était en gestation sur d'autres bords. Sans avoir probablement saisi toute l'ampleur du phénomène en cours, Ibn Ḫaldūn ne l'ignorait pas non plus totalement. Il note l'opulence des marchands chrétiens *(tuǧǧār al-umam al-naṣrāniya)* qui faisaient le commerce avec le Maghreb (p. 659), et relève l'essor économique dont jouissaient leurs pays (p. 700). Mieux, il précise qu'à la décadence gréco-romaine avait succédé, de son temps, une véritable renaissance culturelle dans les pays chrétiens. « Nous apprenons, écrit-il, qu'à ce moment précis la culture des sciences philosophiques est très prospère dans le pays des Francs, c'est-à-dire dans les territoires de Rome, et au-delà dans les régions situées sur le bord septentrional [de la Méditerranée]. Ces sciences, dit-on, y ont fleuri de nouveau ; de multiples cours en assurent la diffusion ; beaucoup d'ouvrages très exhaustifs leur sont consacrés ; et les étudiants qui s'y adonnent sont très nombreux » (p. 866).

Les échos des prémices de la Renaissance, d'où sortirent les Temps Modernes, étaient donc, aussi surprenant que cela puisse paraître, bel et bien parvenus jusqu'aux oreilles attentives d'Ibn Ḫaldūn. Témoin inquiet, et étonnamment lucide, placé au carrefour de deux mondes, il perçut avec acuité, impuissance et amertume, que pendant que l'un sombrait l'autre renaissait à la vie. Faute de pouvoir éviter la catastrophe — ses changements successifs de camp n'étaient sans doute que le reflet de sa vaine recherche d'une *'aṣabiya* à la hauteur de l'impossible entreprise — il voulut au moins comprendre les événements, d'où la nécessité de démonter le mécanisme de l'histoire. Pour

saisir l'origine de ses méditations, d'où sortira sa Nouvelle Science, et discerner la véritable nature de la couleur de ses pensées, il faut donc tenir compte de ce fait essentiel.

Dès lors son « pessimisme » s'éclaire d'un jour nouveau. Son ton accusateur n'est pas un désaveu de la civilisation, et encore moins du véritable progrès. C'est un cri d'alarme, d'ailleurs sous-jacent et retenu, car il voulait s'en tenir à une méthode non normative, que l'on peut qualifier franchement de scientifique. Que dénonçait-il ? Les excès, les abus, les déviations, la perte du sens des vraies valeurs humaines, tout ce qui déshumanise en somme l'homme, et le rabaisse au lieu de l'élever. Cette voie, dit-il en substance, a mené, et mène inéluctablement les États et les civilisations à leur perte. Son inquiétude, ses réserves, ses questions ne sont-elles pas un peu les nôtres aujourd'hui ? Autrement dit, sa Science n'est-elle pas toujours nouvelle, d'actualité [1] ? L'inquiétude est salvatrice, lorsqu'elle inquiète à son tour — comme dans le cas d'Arnold Toynbee par exemple — et permet le ressaisissement. Or Ibn Ḫaldūn n'inquiéta justement pas ses contemporains. Son message tomba dans l'indifférence générale. L'historien ne fut pas plus heureux que l'homme politique. La civilisation musulmane était bel et bien condamnée.

Il fallait peut-être qu'il en fût ainsi, pour qu'Ibn Ḫaldūn existât et dressât son bilan. Le sociologue américain Mumford ne soutient-il pas qu'une institution ne découvre sa forme architecturale qu'au moment où elle va périr ? [2] L'architecte désigné par le destin pour cette entreprise était en outre né, à une époque cruciale pour l'histoire de l'humanité, sous des cieux où il pouvait contempler chaque jour les preuves palpables de l'épaisseur et du poids de l'histoire. Ne se réfère-t-il pas dans sa *Muqaddima*, entre autres, aux Pyramides, et aux imposantes ruines de Carthage et de Cherchell (pp. 317 et 621) ? Il vécut aussi, souvenons-nous-en encore, au milieu d'un monde livré

(1) Pour comprendre et expliquer l'organisation des États musulmans modernes, E. Rosenthal y fait encore appel. Voir *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965, pp. 17-27 et 119.

(2) Voir *L'Histoire et ses Interprétations*, Entretiens autour de A. Toynbee, sous la direction de R. Aron, Paris, 1961, p. 49.

à l'anarchie, à la décadence, et aux assauts des hordes mongoles de Tamerlan ; et en vain il essaya de le sauver de l'écroulement, sans avoir jamais pu s'accrocher à une *'aṣabiya* suffisamment saine et puissante pour conjurer le sort. En même temps il perçut qu'une ère nouvelle, riche de promesses économiques et culturelles, se levait au-delà des flots. C'est ainsi qu'il prit conscience du temps historique, de son sens et de son mouvement, mouvement qui est celui de la *Sunnat Allah*, laquelle n'est rien d'autre que la Loi Générale de l'Évolution.

L'histoire n'est peut-être pas totalité. Mais elle n'échappe pas à la totalisation, et à l'unification qu'y introduisent la logique et la réflexion. En surmontant dialectiquement les contradictions, qui ne sont que la projection du conflit de nos passions et de nos idéaux, c'est-à-dire de notre animalité et de notre humanité, en essayant de les expliquer, et donc de les résoudre, Ibn Ḫaldūn tenta d'aboutir à la totalisation de l'expérience historique, c'est-à-dire à une histoire rétrospectivement rationnelle et nécessaire, dont le but ultime se confond avec le sens général de l'évolution. Pour Muḥammad Iqbāl, seul un musulman pouvait tenter une telle entreprise. Il écrit : « Étant donné la direction dans laquelle la culture de l'Islam s'est développée, seul un musulman pouvait envisager l'histoire comme un mouvement continu, collectif, une évolution réellement inévitable dans le temps. L'intérêt que présente cette vision de l'histoire réside en la manière dont Ibn Ḵhaldūn conçoit le processus du changement. Sa conception est d'une importance extrême parce qu'elle implique que l'histoire, en tant que mouvement continu dans le temps, est un mouvement créateur authentique, et non pas un mouvement dont la route est déjà terminée » [1]. Les échecs et les avortements successifs ne sont plus, dans une telle perspective, qu'autant de correctifs apportés par la nature aux déviations du cours de l'évolution, c'est-à-dire, pour Ibn Ḫaldūn, de la *Sunnat Allah*.

Mohammed Talbi
(Tunis)

(1) *Reconstruire la Pensée Religieuse de l'Islam*, p. 153.

# L'ISLAM ET LE MONDE MODERNE *

L'Islam, quel que fût le milieu où il émergea, milieu qui n'était pas sans avoir été en symbiose avec des formes élevées de foi et de pensée, fut quand même quelque chose de neuf et de moderne qui heurta avant de séduire. Il fut aussi, et ceci me paraît difficilement contestable, un énorme progrès. Sur le plan de la foi, ou de la métaphysique si l'on préfère, il donna à ses adeptes arabes, pour la première fois, d'une manière décisive et à une grande échelle, le sens de l'universel élargissant leur perception au-delà du concret et de l'immédiatement visible : les dieux — lorsqu'ils existaient — étaient remplacés par Dieu. Les incantations magiques cédèrent la place au Coran, et les interprétations pragmatiques et utilitaires de l'animisme s'estompèrent au profit des conceptions les plus spiritualistes. La pensée arabe et islamique se trouvait d'un seul coup, par une sorte de bond, ordonnée à l'universel. Sur le plan social, même évolution et même progrès. A la poussière de tribus dont les contours s'évanouissaient dans les sables et les légendes de l'Arabie préislamique se substitua l'*oumma,* la communauté musulmane à la configuration de laquelle les pratiques culturelles ponctuant les différentes heures du jour et les différentes périodes de l'année donnèrent un tracé précis. Unie et cohérente, elle prit conscience d'une mission à remplir et d'un idéal à incarner, idéal dans lequel les notions de fraternité, d'égalité et de justice étaient des rouages essentiels, idéal en principe en perpétuelle évolution, puisque perpétuellement soumis à la « commanderie du bien », à *al-amr bi almâârouf,* c'est-à-dire en quelque sorte à une certaine forme d'autocritique et d'auto-amendement incessant. Qu'*al-amr bi al-mâârouf* s'exerça cependant le plus souvent à rebours, on ne le contestera guère.

En effet par un penchant naturel de l'esprit humain, penchant peut-être plus accusé chez les arabes, on vint très vite à considérer que la Cité musulmane parfaite ne se trouve pas devant le

(*) Ceci est le texte d'une causerie qui a été faite à Paris le 12 Janvier 1960 dans le cadre des mardis de « Preuves » sous les auspices du « Congrès pour la Liberté de la Culture ».

musulman qui doit tendre asymptomatiquement vers elle dans un effort perpétuel d'édification ; elle serait plutôt derrière lui, dans le meilleur de tous les temps, celui du Prophète, et pis encore elle serait inéluctablement soumise à la décrépitude et à la dégradation. Tout amendement doit donc se concrétiser en un effort conservateur, ou mieux encore, en un pèlerinage dans le passé, avec la conscience métaphysique de la vanité finale de cette tentative. La notion d'une parabole humaine ayant atteint avec la révélation islamique, à un moment précis du temps, le point culminant de sa courbe et amorçant depuis, selon un itinéraire préétabli, un mouvement de chute inévitable de plus en plus accélérée est essentielle dans la pensée musulmane. Certes l'Islam aurait pu — et pourrait encore — évoluer dans un tout autre sens. Dans le passé, malgré des tentatives intéressantes mais de courte durée ou isolées, il ne l'a pas fait. Dans le présent tous les mouvements réformistes, y compris les plus proches de nous, ont livré la bataille de l'évolution sous la bannière du *Salafisme*, c'est-à-dire du retour en arrière, ce qui n'est peut-être pas étranger à leur échec aujourd'hui indéniable. Au centre même du drame de l'Islam moderne se trouve cette contradiction interne entre le concept de progrès, dans l'ensemble fraîchement acquis, et celui de corruption, profondément inscrit dans le subconscient individuel de chaque musulman et dans la mémoire collective de l'*oumma*. On a pu prendre des positions opportunistes et contradictoires, mais jamais le conflit ne bénéficia d'un débat en profondeur et ne fut résolu. Personne, on s'en doute, ne nie plus le progrès. On aurait du reste du mal à le faire. Mais principalement sur le plan du spirituel, de l'éthique, voire du social, on continue à le concevoir en termes d'involution et non d'évolution. Encore une fois les mots se révèlent comme n'ayant pas le même contenu et la même résonance pour tous.

Quelles sont les difficultés avec lesquelles l'Islam se trouve aux prises dans le monde moderne ? On peut les grouper sous trois rubriques : loi, culte, pensée.

Sans aller jusqu'à parler de confusion, l'Islam, on l'a souvent souligné, est une religion dans laquelle le spirituel ne se désintéresse pas du temporel. La *Dar al-Islam* se définit non pas tant comme une théocratie que comme une « logocratie » où la Parole Révélée est la mesure de toute chose. Les faqihs sont davantage juristes que théologiens, ils s'occupent moins du dogme que des « lois » qui règlent tout depuis les relations entre l'Etat et ses administrés, jusqu'au moindre détail de la vie publique ou privée. La manière de rouler son turban autour de sa tête relève

du fiqh aussi bien que les conditions dans lesquelles on doit accéder au pouvoir suprême. Or le fiqh n'est pas le fruit de la réflexion rationnelle ou de l'expérience du réel ; ou plutôt raison et expérience ne s'exercent jamais dans son système qu'à partir de textes sacrés qu'il s'agit d'interpréter ou d'appliquer à des cas précis et concrets. En somme la Loi, aux yeux de la tendance la plus prégnante de l'Islam, n'est pas naturelle. Un tel système réduit considérablement les possibilités d'adaptation aux nécessités sans cesse changeantes de la vie et aboutit souvent à des règles d'une rigidité telle que les faqihs eux-mêmes cherchèrent à les détourner et à les transgresser par un système de *hiyal*, de subterfuges aussi habiles que futiles. En fait la Cité musulmane parfaitement régie par le fiqh n'a jamais existé.

Mais aussi jamais le problème de la sécularisation de la loi ne s'est posé avec autant d'acuité qu'aujourd'hui. L'accélération de l'histoire et le choc avec la civilisation occidentale font que les innovations rendues urgentes et d'une nécessité vitale par le contexte nouveau n'ont plus le temps de s'infiltrer lentement et d'être progressivement assimilées sous formes de nouvelles coutumes si parfaitement établies qu'elles passent inaperçues. Aujourd'hui les Etats sont contraints de prendre en toute conscience des mesures contraires aux règles élaborées par le fiqh pour l'éternité. Dès lors deux voies sont possibles : l'une est celle de la laïcisation ; l'autre, qui peut se ramifier à l'infini, est celle du réformisme. La Turquie, à la faveur d'une révolution réussie et inspirée par les philosophies occidentales opta d'une manière décisive pour la première. Depuis elle a assoupli sa position mais ne semble pas devoir renoncer à l'acquis essentiel de la laïcité, de la séparation de la Mosquée et de l'Etat. Le délégué turc au congrès de Princeton (1953) expliqua l'attachement de son pays à la laïcité par le fait que celui-ci chaque fois qu'il avait essayé de légiférer dans le cadre classique du fiqh avait abouti à une impasse. La suppression du Califat fut à la fois le symbole et la résultante de l'option turque.

Les autres états musulmans modernes optèrent dans leur ensemble d'une manière plus tacite que nettement affirmée, pour le réformisme avec ses multiples nuances. Avec des subtilités diverses l'Islam s'insinua dans leurs constitutions. Or le réformisme, qu'il fût nationaliste, comme celui d'Afghani (1839-1897) ; libéral, comme celui d'Abdou (1849-1905) ; ou conservateur comme celui de Rachid Ridha (m. 1935), a donné la preuve, en tant que doctrine d'ensemble se proposant de résoudre le problème de l'adaptation de l'Islam au diapason du monde moderne, soit

de sa stérilité en restant, jusqu'à nouvel ordre, sans écho durable, soit de son caractère régressif en ouvrant en définitive la voie aux Ikhwan al-Mouslimoun du monde arabe, aux Fedayan Islami d'Iran, et au Dar al-Islam d'Indonésie. Une restauration médiévale n'est pas la solution rêvée. Il y a donc une certaine antinomie dans l'option pour le réformisme et la modernisation des structures de la vie. Aussi les attitudes dans les états musulmans modernes sont-elles plus nuancées, et les nuances baignent-elles souvent dans une ambiguïté plus ou moins consciente et voulue On ne proclame pas la laïcité, mais ce sont des parlements modernes, homologues exacts des organismes similaires d'Occident qui légifèrent, pratiquement en dehors du contrôle du riqh et des faqihs. D'une manière toute pragmatique, bon gré mal gré, la loi se sécularise poursuivant ainsi une évolution amorcée dès le haut Moyen Age. La sécularisation qui avait depuis longtemps gagné le domaine des délits correctionnels et criminels enregistre aujourd'hui de nouveaux gains en emportant les derniers bastions qui lui avaient résisté, en particulier celui du statut personnel. L'interdiction de la polygamie et de la répudiation, et la tendance générale vers une loi aconfessionnelle applicable pour tous, illustrent bien, dans certains états, l'orientation nouvelle qui se propose de s'assurer les acquisitions turques tout en évitant à la conscience musulmane les traumatismes trop brutaux.

Il faut cependant avouer qu'avec quelque souplesse qu'agissent des gouvernants formés à l'école de l'Occident, ayant un sens aigu des problèmes de l'heure et soucieux tout autant de moderniser leurs états que de ne pas heurter la foi de leurs gouvernés, il est difficile à une conscience musulmane où résonne ce verset : « Gardez-vous de violer ces préceptes. Ils sont émanés du Dieu Savant et Miséricordieux » (IV, 16), de se sentir tout à fait à l'aise dans un monde où rien ne semble plus obéir aux préceptes divins. Des réticences s'exprimèrent donc. Ces réticences auraient été sûrement plus généralisées dans la masse et auraient pris une tournure sans doute plus violente si le long travail du réformisme n'avait précédé. Celui-ci certes avait abouti, ne serait-ce que provisoirement du moins, à un échec ; mais il avait accoutumé les esprits à accepter des solutions neuves, quelquefois en contradiction nette avec celles élaborées par les anciennes écoles du fiqh. L'idée que le Livre doit être suivi davantage dans sa pensée profonde, que ce qui était valable à une époque postérieure donnée ne l'est plus aujourd'hui, avait fait son chemin plus ou moins insidieusement dans tous les esprits. Abdou n'avait-il pas admis la licéité de la représentation figurée.. car les motifs de son inter-

diction ont disparu ; l'abandon du voile n'avait-il pas trouvé des partisans dans les rangs mêmes des faqihs ? Il s'en faut cependant de beaucoup que les problèmes soient pleinement résolus. La doctrine d'ensemble qui puisse concilier le musulman conscient et convaincu et avec son époque et avec lui-même, lui permettre de s'intégrer totalement à la société moderne et emporter son adhésion sans réserve à son temps avec une âme confiante et sereine, n'a pas encore vu le jour. Un drame subsiste, s'accentue même. Le style de vie islamique classique se décompose et s'effrite à une allure de plus en plus accélérée et on ne sait encore si un autre style informé par l'Islam et ouvert aux exigences du temps lui succèdera.

Style de vie islamique ! Même sur le plan culturel des difficultés surgissent des servitudes du monde moderne. Pierre Rondot note avec justesse que « les cinq prières quotidiennes, aisées à accomplir dans l'ambiance d'une vie traditionnelle d'artisan, de bourgeois ou de cultivateur, qu'elles contribuent même à rythmer harmonieusement, sont impraticables pour un ouvrier d'usine ou un conducteur de tramway ». Le jeûne du mois de Ramadan est attaqué au nom de la productivité, déesse nouvelle dont le culte était jadis ignoré. Le résultat en est une décroissance rapide de l'observance des obligations religieuses, surtout parmi les jeunes.

Ce relâchement est dû par ailleurs à d'autres causes plus complexes et plus profondes relevant du domaine de la foi. L'Islam souffre du tarissement prolongé de sa pensée. De grands bouleversements ont ébranlé le milieu mental et économique où vivent ceux qui en ont reçu l'héritage. De nouvelles doctrines, voire de nouveaux dogmes aux incidences incalculables sur la vie ont vu le jour. Pourtant, contrairement aux autres grandes religions spiritualistes, l'Islam ne semble pas saisir la portée de la partie qui se joue. Il reste en dehors du circuit. Les grandes théories scientifiques, les nouvelles doctrines économiques et sociales et tous les importants problèmes humains qui font que l'homme aujourd'hui se cherche et s'interroge non sans angoisse ne semblent pas éveiller d'écho en son sein et provoquer de sa part un effort appréciable de réflexion, de méditation et de renouveau. On peut remarquer que de tout temps l'Islam orthodoxe et officiel marqua une certaine méfiance vis-à-vis de la méditation qu'elle vint des soufis, des philosophes, des Moutazila ou même d'un Gazali. A ce propos on peut se demander dans quelle mesure le fiqh n'avait pas joué le rôle d'un alibi, d'une diversion ou d'un divertissement dans le sens pascalien du terme. Lorsqu'on se perd dans le dédale des constructions ingénieuses du fiqh, on sauve son âme et on

s'épargne l'angoisse de réfléchir sur le présent et le devenir de l'homme. Or en vain on tentera aujourd'hui de s'épargner cette angoisse ou de la refouler. Elle est bel et bien confortablement installée dans chaque conscience musulmane avertie... et elle ne trouve pas les réponses satisfaisantes aux questions nombreuses et pressantes qu'elle pose. L'Islam manque de penseurs nombreux et authentiques à la hauteur de l'immense tâche qui les attend : *reconstruire la pensée religieuse de l'Islam.*

Certes cette reconstruction fut tentée par un penseur original : Iqbal (1873-1938) le père spirituel du Pakistan actuel. Par un double mouvement mystique et rationnel il essaya de fonder la foi sur des valeurs de raison et de cœur. Il emprunta au Bergson de l'*Elan Vital* et de l'*Evolution Créatrice,* comme il fit appel aux acquisitions de la science de son temps. Il put ainsi renouveler pour les musulmans certains problèmes, introduire une dimension nouvelle dans la manière de comprendre la révélation, et déboucher sur un humanisme large et ouvert exaltant l'homme au point d'en faire le partenaire de la divinité. Dans la démarche profonde de sa pensée il resta cependant très classique et on ne peut dire qu'il a bouleversé la méthode apologétique musulmane. Son but restait dans une large mesure celui de l'Averroes du traité décisif doublé d'un mystique. Ce qu'il voulait, c'est réconcilier la raison et la foi, c'est-à-dire la religion, la philosophie et la science. Il puisa souvent ses arguments dans le concordisme, ne se rendant pas bien compte combien une telle démarche est dangereuse.

Iqbal fut quand même un grand penseur, mais il resta isolé et sans écho. Son œuvre est une belle étincelle qui ne provoqua pas l'embrasement souhaitable. Face à l'immense travail de rénovation qui se fait dans la chrétienté par exemple et qui est l'œuvre de nombreux savants célèbres dans les disciplines les plus diverses, les disciplines scientifiques non exclues, la pensée musulmane moderne reste donc assez démunie. On écrit certes beaucoup. Mais des œuvres telles que celles d'al-Gazali, l'homonyme contemporain de l'illustre penseur du XII[e] siècle, ou la découverte récente du Spoutnik dans le Coran, ne dénotent pas une grande vigueur de pensée.

Quelle est la situation d'un Islam auquel notre monde pose sur tous les plans, aussi bien ceux de l'organisation de la Société que du culte et de la foi, d'épineux problèmes de plus en plus multiples et urgents ?

Certains esprits qui ne disposent au siècle de l'atome, comme nourritures spirituelles, que des Sommes du fiqh, celles héritées de l'époque de la décadence de préférence, s'ils ne s'insurgent pas

— des exemples de révolte existent — vivent dans la nostalgie d'une restauration médiévale et à l'affût de l'occasion qui leur permettrait, au moment opportun, d'aller grossir les rangs de quelques Ikhwan al-Mouslimoun et de hâter ainsi un peu plus la dégradation de l'Islam en le détournant du réel et du sens de l'histoire.

Les jeunes qui ont eu la chance de recevoir un enseignement moderne ne sont peut être pas plus heureux. En classe de philosophie on continue en fait — les programmes importent peu et ne valent que par ceux qui les appliquent — à leur servir du fiqh, que ce soit la manière de faire leurs ablutions, de vendre et d'acheter, ou les différentes façons de répudier très légalement leurs futures épouses, peu importe. S'ils ne trouvent pas un correctif dans l'éducation familiale ou l'atavisme, si l'angoisse naturelle à leur âge ne les empoigne pas, ils s'en tirent en se réfugiant dans la douce quiétude de l'indifférence en conservant peut être une certaine nostalgie pour un Islam en lequel il serait hasardeux d'affirmer qu'ils croient. Certains, il va sans le dire, jettent pardessus bord de trop encombrants mythes qui n'ont même pas le mérite d'être poétiques.

Mais les masses au moins, dira-t-on, sont musulmanes. On n'y observe aucun phénomène de « désislamisation ». Certes ! On peut parier cependant qu'une enquête menée avec quelque sérieux sous une forme de questionnaire très simple réserverait bien des surprises et révélerait que la fameuse foi des masses se réduit dans une très large mesure — lorsqu'elle existe — à un tissu de superstitions solidement ancrées et n'ayant qu'une parenté très relative avec les croyances authentiquement musulmanes. Les masses ne sont pas « désislamisées » peut-être, mais elles ne sont sûrement pas « catéchisées » non plus. Livrées à elles-mêmes, elles sentent plus ou moins confusément l'Islam comme facteur de cohésion, une sorte de patriotisme, d'appartenance à une même communauté, à une même histoire, une même civilisation et une même destinée. On reste fidèle à certaines observances légales, celles ayant un caractère social spectaculaire en particulier, mais derrière cette façade l'édifice menace ruine et est très vulnérable. Cet Islam-là est à la merci de tout démagogue — qu'il soit un athée sans scrupule ou un illuminé peu importe — qui sachant faire vibrer la corde de l'atavisme ou celle du marxisme, risque d'entraîner les masses désarmées sur la pente du fanatisme ou du matérialisme.

L'Islam, dans notre monde moderne, dépourvu d'une armature de pensée solide ouverte sur toutes les acquisitions de la culture

de notre temps et mettant à profit les nouvelles méthodes d'investigation qui révolutionnent chaque jour davantage nos procédés de recherche et de critiques, reste donc, en dépit de toutes les apparences, très friable.

Mais pour rester dans une perspective objective et exacte, on doit immédiatement ajouter qu'il recèle en lui, en puissance, d'énormes forces d'adaptation et que le dernier mot n'est pas encore dit, si l'on admet qu'il puisse jamais l'être dans notre Univers.

Même l'observance des obligations culturelles pourrait s'harmoniser avec les exigences et les servitudes de notre monde. Des possibilités d'assouplissement — les faqihs eux-mêmes le savent — existent nombreuses, inscrites dans des textes sacrés clairs et unanimement admis. Un jour des idées telles que celles du Cheikh Abdul-Hamid Bakhit sur les dispenses du jeûne — publiées dans *Al-Akhbar al-Jadida* au Caire en 1955 — cesseront de faire scandale pour être sereinement discutées.

Dans le domaine de la foi, les conférences d'Iqbal sont des prémices de rénovation et le signe qu'un nouvel essor de la pensée islamique est possible. Si cet essor ne s'est certes pas encore affirmé, rien ne dit qu'il ne s'affirmera jamais dans un avenir plus ou moins proche. En fait le problème est profondément lié à la maturité intellectuelle des peuples musulmans en général. Mais d'ores et déjà des savants musulmans rompus aux disciplines des universités européennes, s'ils ne commencent pas à assurer effectivement — en nouveaux Moutazila ? — la relève des faqihs traditionnels, se penchent néanmoins aujourd'hui de plus en plus nombreux sur l'histoire des idées dans la civilisation musulmane et tentent de dégager l'importance des valeurs spirituelles qui ont modelé son humanisme. On leur doit de bonnes éditions d'ouvrages essentiels anciens et des études sérieuses qui nous découvrent la richesse du patrimoine hérité du passé. Dans cet effort de découverte et de commercialisation des anciennes richesses spirituelles, la collaboration des savants occidentaux est grande et de qualité.

Il y a donc des possibilités, voire même des prémices de renouveau et d'essor ; mais on ne peut dire, si on est tant soit peu objectif et exigeant, qu'il y a actuellement véritable renouveau et essor. Il faut éviter à tout prix dans ce domaine l'optimisme béat et satisfait qui est fait d'aveuglement plus ou moins volontaire et qui a été l'un des plus grands fléaux de la civilisation musulmane. En privant celle-ci de l'aiguillon de l'inquiétude créatrice, il l'a préparé dans l'euphorie à l'apaisement et à l'ataraxie de la mort.

Certes l'Islam est actuellement, peut-on arguer, étale, ou même en progrès en Afrique. Ces faits ne doivent pas nous leurrer. Il y a crise. La pensée musulmane a été privée depuis des siècles, et continue à l'être, de penseurs originaux et nombreux, au courant des énormes bouleversements qui affectent toutes les catégories du savoir et de la pensée, de penseurs de l'envergure de Kierkegaard par exemple. Les masses musulmanes, en dehors des élites, ne s'en ressentent pas beaucoup encore. Mais l'instruction fait des progrès ; les jeunes accèdent plus nombreux aux universités européennes ; les idéologies athées se font plus séduisantes, couronnées des auréoles d'une nouvelle sainteté : celle de la Science ; les tentations du progrès, de l'efficacité, du confort matériel et mental sont plus contraignantes ; et le désir d'unité intérieure plus lancinant. Aujourd'hui une religion qui mériterait les épithètes d'obscurantiste et de rétrograde est fatalement condamnée à disparaître. Or l'Islam est l'une des plus grandes richesses spirituelles de l'humanité.

En ce moment à la croisée des chemins il s'interroge et hésite face au monde moderne. Quel destin l'attend-il ? Sera-t-il capable — comme se demande le professeur R. Brunschvig dans un article d'une rare densité, *Perspectives*, par lequel débute la revue *Studia Islamica*, qu'il dirige avec le professeur J. Schacht — « en dépit de toutes les laïcisations, de tous les éclatements économiques, juridiques, sociaux... de recréer sa spécificité agissante », perpétuant ainsi une *civilisation musulmane* ou la reconstituant dans un monde nouveau ? Finira-t-il plutôt par fonder en doctrine la laïcisation et la sécularisation de la loi en consacrant, comme le souhaitait le Cheikh Ali Abd al-Raziq dans son *Islam et les Fondements du Pouvoir,* la séparation du spirituel et du temporel ? L'Islam laisserait alors la place à une civilisation mondiale, oecuménique, même s'il continuait, en tant que foi vivante, mais individuelle, à inspirer les sentiments et les attitudes.

Quels que puissent être l'option finale et le chemin en définitive choisi, l'Islam ne pourrait reconquérir sa place dans le monde, et surtout avoir sa raison d'être, qu'en redevenant ce qu'il fut chez les meilleurs de ses adeptes et ce qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être : une tension et une exigence. Une religion qui n'est pas inquiétude et recherche, qui n'est pas quête, soif d'idéal, de perfection et d'absolu, qui n'est pas dans une certaine mesure tragique, n'en est pas une. Gazali fut un grand musulman parce qu'il fut un grand angoissé. Mais les perspectives, les lignes exactes d'évolution, sont encore indiscernables.

Mohamed TALBI.



BRILL

Les courtiers en vêtements en Ifriqiya au IXe-Xe Siècle, d'après les Masā'il al-samāsira d'al-Ibyānī
Author(s): Muh. Talbi
Source: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 5, No. 2 (Jul., 1962), pp. 160-194
Published by: BRILL
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/3596365
Accessed: 21/07/2014 18:49





# LES COURTIERS EN VÊTEMENTS EN IFRIQIYA AU IXᴱ—Xᴱ SIÈCLE

d'après les *Masā'il al-samāsira* d'al-Ibyānī.

PAR

MUH. TALBI

(Tunis)

Depuis quelque temps l'intérêt des chercheurs pour l'histoire économique du monde musulman se précise. Ici même de nombreuses études s'inscrivant dans ce cadre ont déjà paru. Nous voudrions à notre tour collaborer à ce mouvement en mettant en oeuvre un texte dont l'importance a été déjà signalée depuis plusieurs décades. Il s'agit des *Masā'il al-samāsira* dont le manuscrit est conservé dans une bibliothèque privée de Tunis, celle de M. H. H. Abdul-Wahab [1]). Le premier, à notre connaissance, L. Massignon attira, en 1924, l'attention des historiens sur ce texte [2]). Une douzaine d'années plus tard un érudit tunisien, O. Kââk, aujourd'hui conservateur de la Bibliothèque Nationale de Tunis, publia dans la revue tunisienne *Madjallat al-ʿĀlam al-Adabī*, [3]) sous le titre de *Tartīb al-samāsira li abi-l-ʿAbbās al-Ibyānī*, vingt et une questions relatives au courtage, extraites d'un „certain manuscrit" et classées sous forme de questions et de réponses. Le manuscrit ainsi désigné est *al-Fā'iq fi maʿrifat al-aḥkām wa-l-waṯā'iq* [4])

---

1) Voir L. Massignon, *Bibliographie sommaire de l'histoire du travail en Islam*, *Revue du Monde Musulman*, 1924, vol. LVIII, p. 243. Voir également H. H. Abdul-Wahab, *Villes arabes disparues*, *Mélanges W. Marcais*, Paris 1950, p. 12, note 4 où l'auteur annonce la publication prochaine du texte. Le ms. de H. H. Abdul-Wahab serait toutefois une copie du ms. d'al-Šayḫ al-Naǧǧār dont la bibliothèque, récemment acquise par al-ʿIbdiliyya (Tunis), n'est pas encore cataloguée. Je n'ai pu consulter ce dernier manuscrit.

2) Dans la *Revue du Monde Musulman*, 1924, vol. LVIII, p. 243.

3) Fasc. 18 de Février 1936 pp. 353-55 et fasc. 20 de Juillet 1936 p. 401-403.

4) Ms. en 3 gros vol. de la Zaytouna (Tunis), fonds al-ʿIbdiliyya n° 1498, 1499 et 1500.

de Muḥammad b. ʿAbd Allah b. Rāšid al-Qafṣī (m. 736/1335-1336). Cet auteur en traitant, dans son monumental ouvrage, des ventes (*buyūʿ*), introduisit sous forme de digression, sous la rubrique *bayʿ-muzāyada* (vente aux enchères), vingt six questions empruntées sous une forme abrégée et selon un ordre différent, à al-Ibyānī. Sous le titre *tanbīh* (remarque) il note: „j'ai vu un certain nombre de questions groupées et traitant des courtiers (*samāsira*), questions qui ont été posées à al-Šayḫ Abu-l-Abbās al-Ibyānī, que Dieu lui accorde sa Miséricorde! Je les ai recopiées (*naqaltuhā*) ici dans un souci de complément de profit" [1]). Ibn Rāšid al-Qafṣī avait-il connu le texte complet des *Masāʾil al-samāsira*? Il est probable que non. Il n'en avait connu qu'une version abrégée et incomplète qu'il avait, selon sa propre expression, recopiée. C'est cette version qui avait été reproduite, en 1936, dans *Madjallat al-ʿĀlam al-Adabī*.

Grâce à l'obligeance de M. H. H. Abdul-Wahab, auquel nous voudrions exprimer ici toute notre gratitude, nous allons pouvoir mettre en oeuvre, dans la présente étude, un texte plus complet comprenant trente-sept questions, dans l'attente et dans l'espoir qu'il soit enfin un jour publié et traduit intégralement [2]). L'exhumation de ce texte nous paraît d'autant plus importante que nous ne possédons pas des masses de documents sur la vie économique du haut Moyen Age. Comme l'a déjà remarqué C. H. Becker nos renseignements sur l'institution des courtiers, „d'une si grande importance au point de vue économique, sont extrêmement fragmentaires" [3]) et n'ont encore permis aucun travail systématique sur la question.

Le *Kitāb masāʾil al-samāsira* nous permet, quoique d'étendue modeste, de combler partiellement cette lacune, du moins pour l'Ifriqiya des IXe et Xe siècles. Son auteur est Abu-l-Abbās ʿAbd Allah b. Ahmad

---

1) Vol. n° 1499 f° 25 v°. Les *masā-il* abrégées d'al-Ibyānī s'y trouvent du f° 25 v° au f. 27 v°. Ces *masāʾil* nous ont également été abrégées par al-Wanšarīsī dans son *Miʿyār*.

2) Plusieures personnes se sont en effet, depuis 1924, beaucoup intéressées à ce texte et continuent à s'y intéresser actuellement. Souhaitons que leurs efforts aboutissent.

3) Voir E I- s.v. *dallāl*.

b. Ibrāhīm b. Ishāq, connu sous le nom d'*al-Ibbiyānī*, ou encore plus correctement note 'Iyāḍ [1]) auquel nous empruntons l'essentiel de notre information, d'*al-Ibyānī*. Al-Ibyani, qui veillait avec soin à sa nourriture et se mettait souvent au régime (*ḥimya*), mourut centenaire vers 352/963, ce qui nous fait placer la date de sa naissance vers 252/866. La moitié de sa vie s'écoula donc sous les Aghlabides et l'autre moitié sous les Fatimides. Il n'avait pas connu directement Saḥnūn (m. Rajdab 240/Déc. 853), le fondateur du malikisme d'Occident sur lequel il rapporte cependant, d'après ses disciples, de nombreuses anecdotes, [2]) mais il avait pu suivre les cours de ses élèves, particulièrement ceux du célèbre Yaḥya b.'Umar (m. 284/897) auquel il doit l'essentiel de sa formation. Il semble qu'al-Ibyānī ait acquis à son tour un certain prestige et qu'il se soit imposé comme l'un des maîtres incontestés du malikisme occidental. 'Iyāḍ rapporte de nombreux témoignages de confrères d'Ifriqiya et d'Egypte lui rendant un vibrant hommage. Mais la pierre de touche de la célébrité d'un faqih ifriqiyen est le voyage d'Egypte. Ce voyage a été pour al-Ibyānī, a en croire 'Iyāḍ, un véritable triomphe. En signe d'estime Kāfūr (Juillet 946-avril 968) lui fit rendre ses mulets qui avaient été d'abord réquisitionnés, et le cadi Ibn Sha'bān (m. 355/966), personnalité alors la plus marquante du fiqh égyptien, ne lui ménagea pas les marques d'admiration. Al-Ibyānī aurait également été sollicité, par Ismā'īl al-Manṣūr (334/946-341/953) ou Ma'add al-Mu'izz li-Dīn Allah (341/953-365/975), pour être investi Cadi d'Ifriqiya, mais il avait pu échapper à l'épreuve de servir des hérétiques. En somme il mena, loin du pouvoir, la vie tranquille d'un docteur malikite respecté et estimé. Il passait surtout pour être particulièrement versé dans les questions relatives au *buyu'*, aux ventes. Une anecdote significative

1) La biographie la plus détaillée d'al-Ibyānī nous est fournie par 'Iyāḍ dans ses inestimables *Madārik* (ms. n° 6510 d'al-'Ibdiliyya (Tunis) f. 148 r° — 150 r° et ms. de la B.N. de Tunis n° 70 f. 100 v°-101 v°). Nous comptons publier prochainement cette biographie. Voir aussi: Ibn Farḥūn, *al-Dībādj*, p. 136 et Abu-l-'Arab, *Tabaqāt*, p. 174.

2) Ces anecdotes figurent surtout dans les *Madārik* et sont parsemées dans les biographies de Saḥnūn, d'Aḥmad b. Labda, de Muḥammad b. Ibrāhīm b. 'Abdūs, de Yaḥya b. 'Umar, d'Abu Dāwud al-'Aṭṭār, d'Ibn al-Bannā, etc. . . .

nous le montre en effet provoquant l'admiration de ses disciples par sa connaissance par coeur du chapitre de la *Wāḍiḥa* d'Ibn Ḥabīb (m. 238/852-53) traitant des ventes. Ses biographes ne citent cependant de lui aucun ouvrage, et il est probable qu'il n'en avait pas composé au sens strict du terme.

En effet les *Masāʾil al-samāsira* constituent en fait une série de réponses — des sortes de *fatwa* en somme — faites à un interlocuteur qui lui avait posé un certain nombre de questions relatives à la profession de courtier. De cet interlocuteur dont l'art de la maïeutique nous vaut l'unique opuscule où se traduit le fiqh d'al-Ibyānī nous ne savons strictement rien, même pas le nom. Nous devinions seulement, sur la foi de certains indices épars dans les *Masāʾil al-samāsira*, qu'il était et faqīh et courtier à la fois. Cette association du fiqh et du négoce ne doit pas nous étonner. Sans aller jusqu'à rappeler l'estime particulière dont jouissait le commerce dans l'éthique musulmane — le Prophète avant sa mission avait commercé pour le compte de la riche mecquoise Khadīdja qui devait devenir son épouse — il nous suffit de nous souvenir que d'une façon générale il n'y avait au Moyen Age musulman aucune incompatibilité entre la spécialisation dans le fiqh et l'exercice d'une profession illustre ou modeste. Les oeuvres de *Tabaqat* consacrées aux vies des faqihs nous prouvent cela amplement, et S. D. Goitein vient du reste, dans un article récent [1]), de nous apporter de nouveaux arguments en ce sens. L'interlocuteur d'al-Ibyānī était, sans aucun doute possible, un courtier. Toutes les questions qu'il pose ne peuvent émaner en effet que d'un technicien du courtage bien au courant des difficultés de la profession, des litiges quotidiens qui surgissent dans son exercice, des supercheries et des moeurs des vendeurs et des clients. Un autre indice est encore plus convaincant. L'intéressé essaye, chaque fois que la réponse d'al-Ibyānī est favorable aux courtiers, de lui faire préciser nettement sa pensée et de la lui faire formuler en termes sans

1) *The main industries of the mediterranean area as reflected in the records of the Cairo Geniza* dans JESHO vol. IV, part II, August 1961, pp. 168-197. Voir particulièrement p. 171 où l'auteur signale en outre la parution prochaine de la „Ph. D. thesis of Mr. Hayyim Cohen on the occupations of Muslim religious scholars down to the period of the Crusaders."

équivoque. Il multiplie alors et varie les questions pour envisager tous les cas possibles. Le paragraphe vingt-quatre de l'analyse des *Masa'il al-samāsira* qui va suivre est des plus suggestifs à ce sujet. Cessant de parler du courtier en général, l'interlocuteur d'al-Ibyānī passe nettement à la première personne à la fin de ce paragraphe: „est-ce que tout ce que je vends . . .", demande-t-il à al-Ibyānī, obéît à la même règle qui vient d'être énoncée? Cette règle, rappelons-le, dégage entièrement la responsabilité du courtier en cas de vente par lui d'objets volés. Par ailleurs, lorsque la réponse se révèle moins favorable aux courtiers, l'interlocuteur d'al-Ibyānī se révèle à son tour un faqīh avisé et plein de ressources. Aux opinions d'al-Ibyānī il oppose celles des autres disciples de Mālik qu'il désigne alors globalement par la formule, soulignons-le, „*qāla ba'ḍu aṣḥābinā*" (certains de nos amis disent). L'intéressé se range donc lui même parmi les faqīhs. Ainsi nous avons donc la chance de posséder un texte né de la collaboration d'un faqīh respecté et vénéré — ses opinions ont été sollicitées sûrement car elles étaient suscéptibles de s'imposer à tous — et d'un courtier professionnel qui se trouve, fort heureusement pour nous, également versé dans le courtage et dans le fiqh.

Il nous reste à préciser le lieu où al-Ibyānī fut interrogé sur les litiges qui naissaient de l'exercice de la profession de courtier. Pour cela nous devons encore une fois nous appuyer sur les indices rencontrés dans les *Masā'il al-samāsira* et procéder par élimination. Une chose est sûre: Abu al-'Abbās al-Ibyānī ne résidait pas à Kairouan au moment où il fit ses réponses [1]). Nous avons tout lieu de penser qu'il était donc à Tunis et que c'était dans cette ville qu'il résidait habituellement. Abu-l-'Abbās al-Ibyānī était en effet originaire, comme cela se devine à son ethnique, du petit village d'Ibyāna, village disparu à la fin du XIe siècle et récemment identifié par H. H. Abdul-Wahab [2]). Ce village dont des vestiges subsistent encore, particulièrement une coupole, — celle de notre auteur, nous affirme H. H. Abdul-Wahab —

1) Voir la q. n° 36.
2) Dans son article *Villes arabes disparues*, *Mélanges W. Marçais*, Paris 1950, pp. 12-16.

se situait à une douzaine de kilomètres au Sud-Est de Tunis dans la riche plaine du Mornag célèbre depuis l'antiquité par sa richesse et qui, selon al-Bakrī (m. 487/1094), ne comptait pas moins de trois cent soixante bourgs. Là al-Ibyānī devait posséder, à en juger par certaines allusions de sa biographie nous le montrant soucieux du battage de son grain, une propriété agricole assez importante pour lui permettre de mener la vie assez aisée qui fut la sienne. D'autres indices confirment nos hypothèses. C'est en effet vers Tunis, qui avait évincé, vers la fin du IXe siècle, Kairouan comme capitale de l'Ifriqiya, que nous voyons al-Ibyāni, probablement pour rejoindre son domicile habituel, diriger en toute hâte ses pas lorsqu'il put éviter de justesse d'être nommé Cadi par les Fatimides de Mahdia. Nous pouvons donc avancer, sans gros risques d'erreur, qu'al-Ibyānī avait dû partager son temps entre sa propriété agricole d'Ibyānā et Tunis. C'est sans doute dans cette ville qu'il fut interrogé sur les courtiers. Les *Masā'il al-samāsira*, dont il nous est malheureusement impossible de préciser la date de rédaction, nous apportent donc un écho direct de la vie d'un Souk de Tunis durant le siècle de vie d'al-Ibyānī, c'est à dire au IXe-Xe siècle, écho sans aucun doute valable pour toute l'Ifriqiya durant la même époque.

Ces questions se rapportent toutes à des *thawb*. Que signifie ce terme que nous avons volontairement gardé en transcription? Evidemment en premier lieu vêtement. Mais il semble, à en juger par la question n° 33, qu'il était également employé avec le sens de pièce d'étoffe destinée à la confection d'un vêtement. Il aurait ainsi le sens de vêtement et de coupe de tissu.

Disons enfin que les 37 questions des *Masā'il d'al-Ibyānī* dont l'analyse va suivre peuvent être groupées autour de sept centres d'intérêt: la responsabilité civile du courtier (q. n° 1, 2, 5, 6, 7, 8, 23, 24, 26, 31, 32, 36); les enchères (q. n° 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20 et 21); la commission de courtage (q. n° 3, 4, 9, 25, 27, 35, 37); le consentement du vendeur et la validite de la vente (q. n° 22); le cumul de la profession de courtier et de commerçant (q. n° 28 et 29); la recevabilité du témoignage du courtier (q. n° 33); et le groupement des courtiers en société de vente (q. n° 34).

### *Analyse des masā'il d'al-Ibyānī et traduction intégrale de la question n° 16*

1°. Un courtier se fait remettre un *thawb* pour le vendre à la criée; un certain prix est atteint; le courtier laisse le *thawb* chez le commerçant (*tādjir*) dernier offrant; le *thawb* est perdu chez ce commerçant. Qui est responsable: le courtier? le commerçant? — Le commerçant, répond al-Ibyānī, à moins qu'il ne fournisse la preuve (*Bayyina* [1]) de la perte, car le *thawb* ne lui a pas été confié en depôt, il s'agissait plutôt d'une vente.

2°. Un courtier sait qu'un *thawb* présente un défaut; il le vend à un commerçant le propriétaire du *thawb* encaisse le prix et s'en va; le commerçant se rend ensuite compte du défaut, et le courtier reconnait l'avoir tu. Une quelconque réparation (*ġurm*) incombe-t-elle au courtier si le propriétaire du *thawb* demeure introuvable? — Oui, mais elle ne doit pas dépasser le montant du défaut. Ce cas est assimilé à celui du tuteur qui marie une jeune fille sans en signaler un défaut qui lui est connu.

3°. Un courtier obtient d'un commerçant un certain prix pour un *thawb*; une querelle surgit alors entre le propriétaire du *thawb* et le courtier; celui-ci fait serment de ne plus assurer la vente du *thawb*; le propriétaire vend alors lui-même le même *thawb* au même commerçant pour le même prix. Le courtier a-t-il droit à une commission? Peut-il eventuellement recevoir une commission sans violer son serment? — Non.

4°. Un courtier assure pour le compte d'une certaine personne la vente d'un *thawb* pour un certain prix et reçoit sa commission; cette personne amène ensuite un autre *thawb* identique au premier et le vend au commerçant précédent pour le même prix; le courtier réclame une nouvelle commission; y a-t-il droit? — Non.

5°. Un courtier laisse un *thawb* chez un commerçant; il se fait peser les dirhams, c'est-à-dire le montant du prix offert, et les emporte sous condition d'acceptation de la vente par le propriétaire du *thawb*; en

1) Rappelons que la *bayyina* est essentiellement une preuve testimoniale. Le témoignage requis est au minimum celui de deux témoins dignes de foi (*'adl*). Il en sera souvent question dans les *masā'il* d'al Ibyānī.

cours de route quelques dirhams lui échappent des mains. Le courtier doit-il répondre (*yaḍmanu*) des pièces perdues? — Oui, car il n'a pas été autorisé à vendre, et il n'est pas de coûtume d'encaisser avant que la vente ne soit consentie. Si par contre c'est le commerçant qui lui a confié de son propre chef la somme, le courtier n'est comptable de rien, à moins qu'il n'ait fait preuve de négligence, car son cas est alors assimilable à celui du dépositaire (*amīn*). Il en est de même s'il a été au préalable autorisé à vendre par le propriétaire.

6°. Un courtier laisse, avec l'autorisation du propriétaire, un *thawb* chez un commerçant; le *thawb* est perdu. Une quelconque réparation incombe-t-elle au courtier? — Non, car il y avait eu autorisation préalable, autrement il y aurait eu lieu à réparation.

7°. Un courtier reçoit un *thawb* pour le vendre à la criée avec instruction du propriétaire de ne conclure la vente qu'après l'avoir consulté; le courtier laisse ce *thawb* chez un commerçant et va consulter le propriétaire; entre temps le commerçant nie avoir reçu le *thawb* en question, et le courtier n'a aucune preuve (*bayyina*) du contraire. Le courtier doit-il répondre (*yaḍmanu*) de la valeur du *thawb*? — Oui, car il y a eu négligence de sa part, vu qu'il aurait dû s'assurer le concours de témoins.

8°. Un courtier laisse un *thawb* chez un commerçant pour aller consulter son propriétaire; il oublie ensuite chez qui il l'a laissé, questionne les boutiquiers (*aṣḥāb al-ḥawānīt*) un à un et ne le retrouve pas. Le courtier doit-il répondre du *thawb*? — Oui.

9°. Un homme désire acheter un *thawb*; il demande à un courtier de lui en procurer un et s'installe chez un boutiquier; le courtier revient avec quelques articles; le boutiquier en question présente de son côté aussi sa marchandise; l'homme fait son achat chez le boutiquier; le courtier réclame une commission. Y a-t-il droit? — Non, car il n'a rien vendu.

Certains disent — fait remarquer l'interlocuteur d'al-Ibyānī — que le courtier a droit à une commission quand même, car les articles qu'il avait réunis avaient permis au client de faire son choix. — Al-Ibyānī rejeta cette opinion.

10°. Un commerçant prend un *thawb* des mains d'un courtier, l'exa-

mine et surenchérit sur le prix déjà offert; le courtier quitte ce commerçant et continue à mettre le *thawb* aux enchères; il n'enregistre aucune nouvelle offre; il consulte le propriétaire et va trouver le dernier enchérisseur pour conclure la vente; celui-ci refuse de prendre le *thawb* au prix offert. Que faire? — Le commerçant doit être contraint d'acheter au prix offert.

11°. Un courtier vient trouver un commerçant avec un *thawb* qui a atteint un certain prix; ce commerçant enchérit sous condition de réserver sa liberté (*Khiyār*) d'acheter ou de refuser le *thawb* en question au prix offert; le courtier poursuit son chemin, continue à mettre le *thawb* aux enchères, et n'enregistre aucune nouvelle offre; il retourne alors au dernier enchérisseur qui lui répond: „et maintenant je ne trouve ce *thawb* bon à prendre qu'à tel ou tel prix" et il lui propose une somme inférieure à celle offerte auparavant. Ce procédé est-il légal (*yadjūzu*)? Le commerçant en question doit-il ou non être contraint à honorer ses engagements? — Cela est légal, on ne peut exercer contre ce commerçant aucune contrainte, car il avait reservé sa liberté de décider.

12°. Un courtier vient trouver un commerçant pour lui laisser un *thawb* et aller consulter le propriétaire, ou pour lui en consentir la vente aux prix atteint aux enchères; le commerçant refuse; le courtier rétorque que la dernière offre est celle de ce commerçant; celui-ci nie; il n'y a dans ce cas ni condition, de la part du commerçant, de reserver la liberté de son choix (*Sharṭ Khiyār*), ni témoins au moment de l'offre. Le commerçant en question doit-il prêter serment ou non? — S'il y a une preuve (*bayyina*) attestant qu'il est le dernier offrant, il est contraint d'acheter au prix offert, sinon il doit prêter serment.

*Question subsidiaire*: Il n'y a contre le commerçant qu'un seul témoin, mais digne de foi (*'adl*). Qui doit prêter serment aux côtés de ce témoin: le courtier ou le propriétaire? — S'il n'est pas prouvé que le courtier a reçu mandat (*wakāla*) de vendre, c'est à lui de prêter serment aux côtés du témoin; dans le cas contraire, c'est au propriétaire de prêter serment et de rentrer dans son droit.

13°. Un courtier met un *thawb* en vente à la criée; ce *thawb* atteint un certain prix offert par un commerçant; le courtier propose au dernier

offrant de lui laisser le *thawb* et d'aller consulter le propriétaire; ce dernier offrant refuse alors d'accepter le *thawb* et prétend avoir surenchéri sans intention d'acheter (*'ala ghayri niyyatin*); il est à remarquer qu'aucune condition reservant la liberté de décision (*Sharṭ Khiyār*) n'avait été soulevée au préalable. Le commerçant dernier offrant doit-il être contraint d'acheter au prix offert? — Oui, car la vente aux enchères (*bay' al-munādī*) oblige l'adjudicataire jusqu'à concurrence de la somme offerte.

14°. Un courtier laisse à un commerçant un *thawb* pour aller consulter le propriétaire au sujet du prix offert; le commerçant en question n'a pas reservé sa liberté (*ḫiyār*) d'acheter ou de refuser le *thawb* au prix par lui offert; le propriétaire consent la vente; le courtier revient encaisser le prix; le commerçant répond qu'il avait gardé simplement le *thawb* pour l'examiner attentivement s'il y a consentement de vendre, et qu'il ne désire pas l'acquérir après l'examen. Doit-il être contraint d'acheter au prix offert? — Oui.

15°. Un courtier laisse un *thawb* chez un commerçant, dernier offrant, pour aller consulter le propriétaire; le commerçant n'avait pas énoncé qu'il encherissait sous condition de reserver sa liberté (*Sharṭ Khiyār*) d'accepter ou de refuser d'acheter; le propriétaire consulté consent de vendre au prix offert; le courtier retourne encaisser; le commerçant refuse de payer et demande au courtier de chercher un autre acquéreur; le courtier sait que s'il reprenait le *thawb*, il ne pourrait obtenir que des offres inférieures à celle du commerçant en question. Est-il permis (*yadjūzu*) à ce courtier de se montrer conciliant à l'égard du commerçant et de retirer le *thawb* qu'il lui avait laissé? — Non, Il ne doit pas reprendre le *thawb*, car dans la vente aux enchères (*bay'al-muzāyada*) l'adjudication oblige l'adjudicataire (*Lāzim li ṣāḥib al-'aṭā al-akhīr*).

*Questions subsidiaires.*

a/Le courtier informe le propriétaire qui l'autorise à retirer le *thawb*. Le courtier est-il dans ce cas exempt de tout reproche? — Oui.

b/Le courtier, avant ou après le consentement de vendre du propriétaire, retire, sans autorisation préalable de ce dernier, le *thawb*; ce *thawb*

subit alors, dans les mains du courtier, une détérioration (*fankasara fī yadihi*). La perte de valeur (*al-ḥiṭāṭ*) dont le *thawb* se trouve affecté est-elle à la charge du courtier? — Oui.

c/Le propriétaire affirme qu'il n'a pas autorisé le courtier à retirer le *thawb*. Le commerçant est-il contraint d'acheter? — Oui.

d/Le commerçant affirme que c'est le propriétaire qui a autorisé le retrait du *thawb*; le courtier et le propriétaire nient. Qui doit prêter serment: le propriétaire ou le courtier? — Le propriétaire.

16°. „Je lui ai posé la question au sujet de ces commerçants qui ont la coutume de rompre (*yukassirūna* = casser) [leurs engagements] lorsque, ayant fait une offre (*'aṭā*), ils se trouvent les derniers offrants aux enchères. Il est devenu courant de les voir tous pratiquer leurs achats dans ces conditions. Ils „cassent" les prix (*yukassirūna al-thamana*) après avoir été déclarés adjudicataires et avant. Est-il légalement permis (*yadjūzu*) au courtier de leur vendre alors que d'un côté ces commerçants n'entendent pas revenir sur leurs procédés, et de l'autre il ne peut conclure avec eux aucune vente que dans ces conditions? Le courtier est-il habilité à leur vendre dans de telles circonstances sans pêcher? Doit-il plutôt mettre les propriétaires des marchandises au courant des procédés de ces commerçants pour être sauvé du pêché? — Il me répondit: il appartient au propriétaire du *thawb* d'introduire une action en justice pour recouvrer son dû, à moins que le commerçant ne le récuse et ne lui dise „je ne te connais point"; auquel cas le procès sera entre le commerçant et le courtier.

Si, répondis-je, le courtier informe les propriétaires des marchandises de la coutume des commerçants de rompre [leurs engagements] (*bikasrihim*) et de ne faire d'offre ferme qu'au moment de peser le prix (*'inda-l-wazni*); si les propriétaires ainsi informés le laissent quand même assurer les ventes pour leur compte, le courtier est-il alors exempt de tout pêché? — Oui, il est exempt de tout pêché, me répondit-il.

Je continuai: si les propriétaires des marchandises sont au courant des agissements des commerçants en question; si particulièrement ils sont avertis qu'ils rompent [leurs engagements] (*yukassirūn*) et n'entérinent jamais leurs offres; le courtier est-il en droit d'observer le silence

sur ces pratiques et de ne pas les en informer? Ce courtier, ce faisant, est-il dans le même cas que celui qui les aurait avertis? — Oui, me dit-il. Le courtier est libre d'observer le silence si les propriétaires des marchandises sont au fait de ces agissements et en sont bien au courant."

17°. Un courtier vient trouver un commerçant avec un *thawb* pour lequel on lui a déjà offert un certain prix; ce commerçant enchérit: le courtier poursuit son chemin; un second commerçant enchérit encore; le courtier revient au premier des deux commerçants précédents et lui propose d'acheter le *thawb* au prix offert; ce commerçant répond: comme il y a eu un enchérissement postérieur à mon offre, j'ai maintenant la liberté du choix (*Khiyār*), je peux prendre ou refuser ce *thawb*. Ce commerçant a-t-il la liberté du choix? Doit-il être contraint d'acheter au prix offert? — Il a la liberté du choix, on ne peut exercer sur lui aucune contrainte car un autre a enchérit sur lui.

18°. Un courtier laisse un *thawb* chez un commerçant qui offre un prix déterminé pour aller consulter le propriétaire; celui-ci consent la vente; il ne connaît pas l'acheteur; le courtier va encaisser le prix; en cours de route un autre commerçant l'arrête et enchérit sur le prix déjà offert; le courtier répond que l'adjudication est déjà faite; il est à noter que les enchères avaient été auparavant poussées jusqu'à leur dernière limite (*al-istiq*ṣā); le propriétaire argue alors qu'il avait vendu à un inconnu. Cette vente est-elle valide? Le *thawb* revient-il au commerçant chez lequel il a été laissé? La dernière offre doit-elle être rejetée? — Oui.

*Question subsidiaire*: le courtier garde le *thawb* en main; il va trouver le propriétaire et lui dit: votre *thawb* a atteint tel prix; le propriétaire autorise le courtier à vendre et à encaisser le prix: à ce moment un nouveau commerçant enchérit. Dans ce cas la solution est-elle la même que dans le cas précédent? — Oui, peu importe que le courtier garde le *thawb* en main ou le laisse chez le commerçant.

19°. Un courtier met un *thawb* aux enchères; ce *thawb* atteint un certain prix; le courtier — qu'il ait gardé le *thawb* en main ou qu'il l'ait confié au dernier offrant — va consulter le propriétaire qui lui répond: „fais comme tu l'entends"; le courtier, qui n'avait épargné aucun effort et

qui avait poussé les enchères à leur extrême limite, forme alors l'intention de vendre (*nawa al-bay'a*) et s'en va encaisser le prix; à ce moment un autre commerçant enchérit. La vente doit-elle être conclue conformément à l'intention formée par le courtier, et le nouvel enchérissement doit-il être rejeté? — Le courtier doit faire „comme il l'entend." Il peut particulièrement accepter le nouvel enchérissement, car il n'est pas tenu de vendre en vertu d'une simple intention.

20°. Un courtier met aux enchères un *thawb* qui atteint un prix déterminé offert par un certain commerçant; le courtier poursuit les enchères et n'enregistre plus aucun nouvel enchérissement; un nouveau commerçant lui dit alors: „je te prends ce *thawb* pour le prix qu'on t'a, dis-tu, déjà offert"; un second commerçant fait une offre similaire; le courtier continue à mettre le *thawb* aux enchères mais personne n'enchérit. A qui le *thawb* doit-il revenir en priorité? Doit-il revenir au premier auteur de la dernière offre? Le courtier peut-il le vendre à qui il veut parmi les autres? — Selon 'Isā b. Dīnār (m. 212/827-28) la priorité revient au premier. Selon Ibn al-Qāsim (m. 191/806-807) le courtier est libre de favoriser qui bon lui semble parmi les auteurs de la même offre et de le lui vendre.

*Question subsidiaire*: un *thawb* atteint un prix déterminé offert par un certain commerçant; un deuxième, un troisiéme et un quatrième commerçant font également la même offre sans enchérir les uns sur les autres; le propriétaire décide alors de favoriser le commerçant de son choix et de lui consentir la vente. A-t-il le droit d'agir ainsi? — 'Isā b. Dinar accorde la priorité au premier offrant du dernier prix; Ibn al-Qāsim laisse le choix au propriétaire.

21°. Un courtier n'enregistre plus aucun nouvel enchérissement; il craint toutefois s'il vend au premier offrant du dernier prix que celui-ci ne rompe son offre (*an yukassira 'alayhi*), ou ne fraude au moment de peser la somme (*'inda-l-wazni*). Est-il légal (*dja'izan*) dans ce cas qu'il vende, pour le même prix, à un autre commerçant qui n'est pas le dernier offrant, mais qui lui sera respectueux des clauses de la vente? — Le dernier offrant a la priorité. S'il ne respecte pas ses engagements il doit être traduit devant le Cadi. Cependant si le dernier offrant est

notoirement connu pour sa mauvaise foi, le courtier peut vendre à un autre commerçant qui ne rompe pas ses offres (*la yakassiru ʿalayhi*).

22°. Un courtier n'épargne aucun effort, pousse les enchères jusqu'à leur extrême limite et vend le *thawb* qui lui a été confié sans consulter le propriétaire. Cette vente est-elle valide? Le propriétaire peut-il revenir sur une vente ainsi conclue? — Le courtier ne peut vendre que sur autorisation du propriétaire, à moins que celui-ci ne lui ait accordé à ce sujet les pleins pouvoirs (*fawwaḍa ilayhi ḏālika*). Selon Saḥnūn (m. 240/854-55) cependant le courtier ne peut légalement (*yadjūzu lahu*) mettre une marchandise aux enchères et recevoir une commission que si on le laisse juge de la vente (*illa an yudjʿala lahu al-bayʿ*).

*Question subsidiaire*: un *thawb* est envoyé, grâce à un intermédiaire, à un courtier qui pousse les enchères à leur extrême limite et consulte cet intermédiaire qui autorise la vente; à ce moment survient un nouvel enchérissement. Cet enchérissement peut-il être accepté et la vente précédemment consentie annulée? — Non.

23°. Un courtier va trouver un commerçant pour acheter, pour le compte d'un client, un *thawb*; Ce commerçant lui en remet un et lui dit: „le prix de ce *thawb* est dix dirhams"; le courtier va le montrer au client qui offre de le prendre en accordant au commerçant un dirham comme bénéfice; la vente est conclue, la somme versée et le *thawb* emporté; le commerçant se ravise alors et dit au courtier qu'il avait fait une erreur et que le prix d'achat du *thawb* était non dix mais quatorze dirhams. Que faire? Quelle solution doit-on envisager si le *ṯhawb* en question ne peut plus, pour une raison ou pour une autre, être récupéré? Ou si le client rétorque qu'il n'y a pas eu erreur mais désir de revenir sur la vente? Ou si le client demeure introuvable? Une quelconque compensation incombe-t-elle alors au courtier? — Les allégations du commerçant ne sauraient être retenues que si elles sont étayées d'une preuve (*bayyina*) et si le *thawb* est sous les yeux. Si ces conditions sont réunies le client doit ou prendre le *thawb* au prix indiqué par le vendeur ou y renoncer. Sinon on a recours à l'avis des commerçants. Selon leurs

estimations le vendeur est débouté ou le client est tenu soit à verser le supplément soit à restituer le *thawb*. Quant à la responsabilité du courtier, elle est entièrement hors de cause.

*Question subsidiaire*: l'erreur est imputable au courtier qui aurait mal informé le client. Le courtier est-il tenu à une forme quelconque de réparation? — Oui, dans ce cas la responsabilité du courtier est engagée.

24°. Un courtier vend un *thawb* à un commerçant; il se révèle ensuite qu'il s'agit d'un *thawb* volé; le propriétaire du *thawb* en fournit la preuve (*bayyina*), prête serment, et établit son droit à récupérer son bien. Le *thawb* doit-il être restitué immédiatement à l'ayant droit? — Oui, mais la responsabilité du courtier n'est en aucune manière engagée (*wa la ʿuhdataʿala-l-simsāri*).

*Questions subsidiaires*:

a/ le courtier connaît le propriétaire du *thawb* volé; est-il tenu d'intervenir auprès de lui? Le vendeur du *thawb* volé en a encaissé le prix et est parti pour une ville éloignée; le courtier est-il tenu d'aller le trouver et d'intervenir auprès de lui? Le courtier ignore totalement le vendeur qui lui a confié le *thawb* volé; une quelconque obligation lui incombe-t-elle quand même? — Dans tous ces cas la responsabilité du courtier n'est nullement engagée; dans tous ces cas également sa parole fait foi s'il est notoirement connu être un professionnel du courtage.

b/ le courtier et le commerçant connaissent tous les deux le vendeur du *thawb* volé. Dans ce cas peut-on épargner au courtier la peine d'aller trouver ce vendeur? — Aucune peine, aucune obligation, aucune responsabilité n'incombe au courtier qu'il connaisse ou non le vendeur.

c/ „Est-ce que tout ce que je vends — bêtes ou objets — s'il s'avère être volé, obéit, quel que soit son prix, bas ou élevé, à la même règle que vous venez de m'exposer à propos de [. . . . . . . . . . . . . .]".

25°. Un homme remet un *thawb* à un courtier qui le met aux enchères; le *thawb* atteint un prix déterminé; le propriétaire n'accepte pas de vendre, reprend son *thawb* et le remet à un second courtier qui le vend pour un prix supérieur, égal ou inférieur à celui déjà atteint. Ou bien encore le propriétaire, sans passer par le canal d'un second courtier,

vend lui-même le *thawb* en question pour un prix supérieur, égal ou inférieur à celui déjà atteint. Le premier courtier a-t-il droit à une quelconque rétribution? En va-t-il de même que le *thawb* ait été vendu ou non à un client procuré par ce premier courtier? — Si le propriétaire reprend son *thawb* des mains du courtier et va le vendre, pour le prix atteint, à l'enchérisseur même qui avait offert ce prix au courtier en question, cela dénoterait de sa part une intention bien arrêtée de priver le courtier de son droit. Or ce droit est acquis au courtier. Si par contre le propriétaire reprend son *thawb* dans l'espoir de vendre plus cher, s'il le remet à un second courtier — que celui-ci le vende pour un prix supérieur, égal ou inférieur à celui déjà atteint — la commission revient à ce second courtier.

26°. Un courtier se fait remettre par un commerçant un *thawb* à l'intention d'un client; le *thawb* est perdu. Une quelconque réparation incombe-t-elle au courtier? — Aucune réparation n'est exigible s'il s'agit d'un courtier professionnel connu, et si le commerçant a été informé que le *thawb* était destiné à un client.

*Questions subsidiaires*:

a/ l'acheteur se fait remettre par le courtier le *thawb* afin de le faire examiner et de consulter à son sujet; le *thawb* est perdu. La réparation du dommage incombe-t-elle à l'acheteur? — La responsabilité du courtier est engagée (*al-simsāru ḍāminun*), car il a livré le *thawb* à l'acheteur sans accord préalable du vendeur; la responsabilité de l'acheteur est également engagée car il n'a pas pris livraison du *thawb* en tant que depôt (*amāna*) mais en tant qu'article à acheter. Le vendeur peut donc exiger réparation de l'un ou de l'autre au choix. Aucune réparation n'est toutefois exigible du courtier s'il a informé le vendeur que l'acheteur allait emporter le *ṯhawb* pour le faire examiner.

b/ Un client se fait remettre par un boutiquier un *ṯhawb* pour aller consulter à son sujet; le *ṯhawb* est perdu. Ce client est-il astreint à réparation (*ġurm*)? — Oui, il est astreint à réparer à moins qu'il n'apporte la preuve (*bayyina*) qu'il n'y a pas eu négligence de sa part.

27°. Un acheteur fait part à un courtier de son désir d'acheter un

*thawb* présentant telles et telles qualités et lui demande de lui réunir différents articles de différentes boutiques; il ne lui indique pas quelle commission il compte lui donner; le courtier n'en parle pas non plus. La solution dans ce cas est-elle similaire à celle du cas précédent? [1]) — Oui, il a droit à la commission habituelle servie à un courtier de son rang.

*Questions subsidiaires*:

a/ le courtier en question a reçu sa commission de l'acheteur. Lui est-il légalement permis de recevoir en plus une quelconque gratification du vendeur (*hal yadjūzu lahu an ya' khudha min albā'i' shay'an*)? Si le vendeur lui donne de lui même, sans réclamation de sa part, quelque chose, cela est-il légalement permis? — Si le vendeur lui donne bénévolement quelque chose, cela est permis. La commission à laquelle il a droit est toutefois uniquement à la charge de la personne qui l'a chargé de l'achat.

b/ Certains de nos amis [2]) (*ba'ḍu aṣḥābina*) disent, fit remarquer l'interlocuteur d'al-Ibyānī, que si le vendeur offre une gratification au courtier, cette gratification revient à l'acheteur à moins que celui-ci n'y renonce — Il en est ainsi, précise al-Ibyānī, lorsque le courtier pose comme condition au vendeur, en contrepartie de ses services, la remise d'une certaine somme. Cette somme revient alors de droit à l'acheteur.

c/ Le courtier informe l'acheteur de l'existence d'une convention de cet ordre entre le vendeur et lui-même; l'acheteur accepte. Cela est-il légalement permis? Le courtier doit-il informer l'acheteur du montant de la somme perçue du vendeur? — Le courtier est ici le mandataire de l'acheteur qui seul par conséquent lui doit une commission. Si le vendeur donne bénévolement (*taṭawwa'a*) une gratification au courtier, il est libre de le faire.

d/ Certains de nos amis, fit encore remarquer l'interlocuteur d'al-

1) La référence au cas précédent montre qu'il y a une lacune. Une question au moins a dû sûrement être omise. Cette indication qui n'est pas la seule qui puisse être évoquée nous montre que les *Masā'il* d'al-Ibyānī, à en juger par le texte dont nous disposons, ne nous sont pas parvenues complètes.

2) c.à.d. certains docteurs malikites.

Ibyānī, disent que cela n'est permis que si l'acheteur est au courant du montant de la somme consentie par le vendeur au courtier; dans le cas contraire cette somme devrait revenir à l'acheteur car elle fait partie de son dû (*ḥaqqun min ḥuqūqihi*). — Il en est ainsi, précise al-Ibyānī, seulement si cette somme a fait l'objet d'une convention (*šarṭ*) entre le vendeur et le courtier.

En résumé al-Ibyānī pense, conclue son interlocuteur, qu'il est licite (*ḥalāl*) que le courtier perçoive du vendeur — que l'acheteur fût au courant ou non — une gratification, si cette gratification ne fait pas l'objet d'une convention dont dépend la transaction, mais constitue seulement un don bénévole sans aucune stipulation particulière préalable.

28°. Un courtier met un *thawb* aux enchères et n'épargne aucun effort pour le vendre à bon prix; il n'enregistre aucun enchérissement. Peut-il l'acquérir pour lui-même étant bien entendu qu'il n'y a pas de supercherie? — Non, à moins que ce ne soit avec l'accord du propriétaire.

29°. Un courtier possède un *thawb*. Peut-il le mettre lui-même aux enchères? [. . . . . . . . . . .] [1]).

30°. [. . . . . . . .] — Si l'homme (*al-radjul*) en question est authentiquement le propriétaire du *thawb*, si l'auteur des offres n'est pas un faux enchérisseur (*yandjashu ʿalayhi*) [2]), il n'y a dans ce cas aucun inconvénient à ce que cet homme mette lui-même son propre *thawb* aux enchères. Il est dans le même cas qu'une personne qui, au moment de présenter sa marchandise à un courtier, se voit intérrogée sur le prix par un tiers et le lui indique. Cet homme doit toutefois spécifier clairement qu'il est le propriétaire du *thawb* afin que s'il y a réclamation de la part d'un ayant droit éventuel on sache qui est le vendeur [3]).

1) Ici, quoique le texte manuscrit continue, il est clair qu'il y a une lacune. En effet ce qui suit ne constitue pas une réponse à cette question, mais plutôt à une autre qui a disparu et qui devait se rapporter à la faculté, concédée ou non à un particulier, de mettre lui-même son *tawb* aux enchères sans passer par les soins d'un courtier.

2) Voir E I s.v.

3) Ceci est à rapprocher de la question 24. En effet la responsabilité du courtier qui vend un objet volé n'est nullement engagée. Il en va autrement dans d'autres cas. Cette stipulation aurait donc pour but d'éviter que le vendeur ne se prétende courtier au moment opportun.

31°. Un courtier réunit à l'intention d'un client plusieurs *thawb* pris chez différents commerçants; le client fait son choix et achète; ou bien encore il n'achète rien; le courtier retourne aux différents boutiquiers (*aṣḥāb al-ḥawānīt*) leurs *thawb* respectifs; l'un des boutiquiers prétend que le *thawb* que le courtier veut lui restituer n'est pas le sien; le courtier soutient le contraire. Qui croire? — On doit croire le courtier qui doit cependant prêter en outre serment et être ainsi quitte, à moins que le boutiquier n'appuie ses déclarations d'une preuve.

*Questions subsidiaires*:

a/ Le courtier hésite et n'ose affirmer que le *thawb* contesté par le boutiquier est bien le sien; les *thawb* s'étaient en effet mêlés lorsque le client faisait son choix; le courtier s'en va procéder à des vérifications auprès des différents boutiquiers qui lui avaient fourni des *thawb*; vérifications vaines; le boutiquier qui s'estime lésé exige alors du courtier de le dédommager (*ghurm*) et de garder pour lui le *thawb* contesté. Que faire? — Oui, la responsabilité du courtier est, dans ce cas, engagée. Le courtier doit au boutiquier la valeur du *thawb* que ce dernier doit, sur la foi du serment, déclarer lui avoir remis et ne pas avoir recouvré. La responsabilité du courtier est engagée dans ce cas car il y a eu négligence de sa part.

b/ Deux commerçants revendiquent chacun de son côté la propriété du *thawb* retenu par le client et rejettent celle de celui demeuré entre les mains du courtier. Que faire en pareil cas? Que faire si le courtier ne peut dire à qui des deux commerçants appartient le *thawb* retenu par le client? Que faire aussi si le courtier témoigne en faveur de l'un des deux commerçants? Son témoignage est-il valable en pareil cas s'il est digne de foi? — Le témoignage du courtier n'est pas valable. Les deux commerçants doivent se partager le prix du *thawb* acheté par le client. Ensuite, après avoir rejeté sur la foi du serment la propriété du *thawb* contesté, ils doivent le céder au courtier et se partager son prix que ce dernier, après estimation, doit leur verser. La responsabilité du courtier a été retenue dans ce cas à cause de l'erreur qu'il a commise.

32/ Un courtier demande au vendeur (*bāʾiʿ*) d'un *thawb* de le lui

montrer; celui-ci le lui remet et lui en indique le prix; le courtier le lui retourne; une contestation surgit: le vendeur prétend ne pas avoir repris son *thawb* et le courtier prétend le lui avoir retourné. Le courtier est-il astreint à dédommager (*ghurm*) le vendeur? — Non, car le courtier est dans la situation d'un dépositaire pour le vendeur (*amīn al-bā' i'*). En conséquence même si le courtier avait effectivement perdu le *thawb* il n'est pas tenu à dédommager le vendeur, à moins que sa négligence ne soit prouvée. Si toutefois le courtier a demandé le *thawb* en question en tant qu' acheteur, pour l'acquérir pour lui-même, il doit dédommager le vendeur.

33°. Un homme se présente chez un commerçant qui lui montre deux ou trois *thawb* pour qu'il fasse son choix; l'homme choisit, marchande et achète l'un des *thawb*; il saisit alors un *thawb* et le coupe (*faya-'madu ila ṯawbin minhā fayaqta'uhu*); le commerçant proteste et prétend que le client a coupé un autre *thawb* que celui qu'il avait choisi et acheté; le client prétend de son côté n'avoir coupé que le *thawb* dont la vente lui a été consentie. Qui croire? Le courtier peut-il témoigner en pareil cas? — Il faut croire le client à moins que le commerçant n'appuie ses déclarations d'une preuve (*bayyina*). Quant au courtier, il n'est pas admis à témoigner.

34°. Des courtiers constituent une „société de vente" (*yashtarikūna fi-l-bay'*); chacun d'entre eux vend à part et ils partagent les bénéfices. Cela est-il légalement permis (*dja'iz*)? — Non.

*Question subsidiaire*: s'ils vendent en commun une même marchandise, cela est-il légalement permis? — Oui.

35°. On remet à un courtier une marchandise et on lui fixe comme bénéfice un dirham s'il la vend et un demi dirham dans le cas contraire. Cela est-il légalement permis? — Oui, à condition que les deux parties fixent un délai.

36°. De Kairouan on écrivit à al-Ibyānī pour lui poser cette question (*Kutiba ilayhi min al-Qayrawān bi hādhihi-l-mas'ala*): un crieur ambulant (*al-munādī yaṭūfu*) affirme avoir vendu un *thawb* à une personne; cette personne nie; le crieur ambulant (*al-ṭawwāf*) ne possède aucune preuve (*bayyina*). Que faire? — A défaut de preuve la responsabilité du crieur est retenue (*yaḍmanu*).

Certains de nos amis, fit remarquer l'interlocuteur d'al-Ibyānī, disent que tout le monde sait que les crieurs ambulants (*al-ṭawwāfūn*) vendent sans témoins; tout se passe donc comme si les propriétaires des marchandises acceptent que les ventes aient lieu dans ces conditions; or dans la doctrine malikite ce qui est universellement connu tient lieu de convention entre les parties (*al-muta ʿāraf ka-l-mushtaraṭ*), sauf en matière de location ou de quelque chose de similaire — Al-Ibyānī rejeta cette opinion et affirma la responsabilité du crieur qui, en ne s'entourant pas de temoins, a exposé le bien d'autrui aux aléas(*al-taghrīr*).

37°. Un homme remet un *ṭhawb* à un crieur (*munādī*) pour le vendre; il le reprend ensuite et le remet à un second crieur qui en assure la vente. A qui revient la commission? — Au second crieur, à moins que le propriétaire n'ait voulu priver le premier de son dû, auquel cas il le lui doit.

* * *

Le texte que nous venons d'analyser est un texte de fiqh qu'Ibn Rāshid al-Qafṣī a trouvé tout naturel d'insérer dans son *Fāʾiq fi-l-aḥkām*. Des textes similaires se rencontrent d'ailleurs dans la Mudawwana de Saḥnūn. Or le fiqh a la réputation d'être théorique, donc peu utilisable par l'historien. Cette thèse peut être illustrée de solides arguments. Mais on peut tout aussi bien, sans aucun esprit de paradoxe, inverser la proposition et soutenir qu'il n'y a pas de texte de fiqh qui ne reflète, d'une manière ou d'une autre, le réel. Les arguments ne manqueront pas. Les *Masāʾil al-samāsira* particulièrement, examinées extérieurement, peuvent être considérées comme théoriques. Elles se présentent en effet, comme il ressort de l'analyse, sous la forme d'une série d'hypothèses. Cet aspect extérieur ne doit pas toutefois nous abuser. Nous avons vu que les *Masāʾil* d'al-Ibyānī sont dues — et c'est là à nos yeux leur grand mérite — aux soucis professionnels d'un courtier authentique doublé d'un faqih averti et probablement pieux. Ce qu'on y trouve sous forme d'hypothèses, à la manière traditionnelle du fiqh, est en fait un échantillon des réalités les plus quotidiennes, des cas types des litiges les plus fréquents. Sans nous arrêter à l'aspect juridique de ces

questions et aux divers problèmes de droit qu'elles soulèvent — ce qui n'est pas de notre ressort — nous tâcherons de dégager quelques uns des enseignements qu'elles recèlent sur la vie économique et sociale de l'Ifriqiya au IXe-Xe siècle.

Dans toutes les *masā'il* d'al-Ibyānī le personnage central vers lequel tout converge est le *simsār*. Qui est le *simsār*? Nous avons rendu ce terme par courtier dans la mesure où ce mot désigne d'une façon générale la personne qui joue un rôle d'intermédiaire entre vendeurs et acheteurs. Le *simsār* joue effectivement toujours ce rôle d'intermédiaire. Mais il y a plusieurs façons de s'acquitter de cette tâche. C'est pourquoi le *simsār* n'est pas toujours exactement l'homologue de son collègue que l'on nomme courtier et dont les fonctions ont d'ailleurs beaucoup varié dans le temps et dans l'espace. Le *simsār* d'al-Ibyānī ne brasse jamais d'importantes affaires et n'a aucun statut bien défini. Son domaine est le souk des vêtements et étoffes où il propose ses services à tout le monde: aux propriétaires des marchandises, aux commerçants, et aux divers clients, vendeurs et acheteurs, qui ont tous recours à lui. Il ne possède pas d'office, ne tient pas de registre, ne passe pas de contrats écrits avec ses clients et n'a pas d'employés sous ses ordres. Dans la plupart des cas il est un simple crieur à l'encan mettant aux enchères les vêtements que des particuliers ou des marchands lui confient et sa silhouette évoque alors pour nous celle du populaire *dallāl*[1]) de nos souks actuels, se frayant difficilement sa voie, les bras chargés, au milieu d'une foule compacte d'enchérisseurs, de guetteurs d'éventuels bonnes occasions, et de curieux.

Le *simsār* est d'ailleurs souvent lui-même un guetteur à l'affût de bonnes occasions. La tentation le saisit souvent de se doubler d'un commerçant spéculant sur les fluctuations naturelles ou provoquées des prix. Il peut, à l'occasion, raréfier artificiellement l'offre. Aussi a-t-il tendance d'être à la fois crieur à l'encan et acquéreur de la marchandise mise par lui même à prix (q. n° 28 et 29) si ce prix est évidemment particulièrement intéressant pour permettre d'escompter un profit

---

1) voir E $I_2$ s.v.

substantiel ultérieurement, lorsqu'il assurera la vente pour son propre compte naturellement. Courtage et spéculation nous révèlent ainsi quelques uns des mystérieux liens qui les unissent. Ils vont souvent de pair, dans des proportions peut être dans la plupart des cas modestes, en la personne de l'intermédiaire type des échanges aux souks: le *simsār*.

Ce *simsār* peut prendre d'ailleurs de nombreux visages. Il est quelquefois, comme le cas est attesté pour Kairouan (q. n° 36), tout simplement une sorte de marchand ambulant criant la marchandise qu'on lui a confiée, en essayant d'obtenir le meilleur prix, à travers les rues de la ville, où l'offrant à domicile en pratiquant en quelque sorte le porte à porte.

Il est partout présent. Il est présent même là ou on ne s'attend guère à le rencontrer. C'est lui qui, à en juger par les *masā'il* d'al-Ibyānī, semble présenter d'ordinaire le client au commerçant. Même lorsque sa présence, dans une vente, n'est pas explicitement attestée, elle se devine. Dans la question n° 33, si la possibilité de recourir à son témoignage, bien qu'il ne fût pas question de lui auparavant, est soulevée et rejetée, c'est qu'il avait assisté aux opérations et qu'il n'était pas neutre dans l'affaire. Le rôle du *simsār* consiste certes à mettre en contact vendeurs et acheteurs. Ceci est le principe même du courtage. Mais notons que les vendeurs sont souvent, en l'occurence, les commerçants du souk, et les acheteurs de simples clients venus faire des emplettes pour leurs besoins domestiques ou personnels. La présence du *simsār* dans ce genre de commerce qui d'ordinaire, du moins de nos jours, se passe de ses services, n'est pas sans avoir quelque chose de curieux et d'inattendu qui nous intrigue et qui mérite d'être souligné. Cette façon de procéder avait sûrement ses raisons d'être. Si les clients y recouraient c'est qu'elle présentait à leurs yeux des avantages indéniables. C'était sûrement le plus sûr moyen d'acheter mieux et meilleur marché. Pourquoi? Parce que, sans aucun doute, les conditions du marché étaient telles qu'il n'était pas prudent de s'aventurer seul, sans soutien et sans initiation préalable, dans des souks qui étaient sûrement des labyrinthes parsemés d'embûches. On se fait „voler" même lorsqu'-

on est initié, et à plus forte raison lorsqu'on ne l'est pas, dans les souks des medinas actuels. Cette tradition puisait sans doute son origine dans ce passé très lointain où le client n'osait pas affronter le souk des vêtements sans le soutien éclairé d'un guide nécessaire: le *simsār*. Dans les *masā'il* d'al-Ibyānī on le voit assister le client sous diverses formes et réunir pour lui divers articles pris chez plusieurs commerçants pour lui permettre de mieux arrêter son choix (q. n° 9, 23, 26, 27, 33).

Le *simsār* tend donc par tous les moyens à imposer ses services. Les conditions du marché l'y aident et l'y invitent d'ailleurs. En outre il tente de mettre le fiqh, c'est à dire Dieu et la légalité, de son côté. L'interlocuteur d'al-Ibyānī cherche, en provoquant une décision adéquate du fiqh, à faire de lui la cheville ouvrière et l'arbitre obligatoire des échanges (q. n° 22 et 30). Dans la question n° 30, incomplète malheureusement, il essaye, en vain il est vrai, d'orienter la réponse du maître dans le sens de l'interdiction pour toute personne, y compris le propriétaire lui-même, de mettre aucune marchandise en vente sans passer par le canal d'un *simsār*. Il revendique pour lui, par ailleurs, le droit de vendre sans consulter le propriétaire lorsqu'il estime que le prix offert est le maximum qu'on puisse obtenir. Tout ceci est très révélateur. Le *simsār* essaye donc de se greffer sur le circuit commercial comme l'intermédiaire nécessaire et omnipotent de toute vente. Le fiqh, quoique réticent souvent à son égard, lui aurait donné partiellement raison, semble-t-il, par la bouche d'un de ses représentants les plus illustres, Saḥnūn, du moins sur un point: celui de conclure la vente de ce qu'on lui confie, au prix estimé par lui maximum, sans avoir besoin du consentement préalable du propriétaire. Les pleins pouvoirs, estime en effet Saḥnūn, sont nécessaires au bon exercice de ses fonctions, et doivent lui être automatiquement accordés avant toute mise en vente.

Ainsi le *simsār* se révèle à nous comme un rouage important de la vie économique médiévale. Sans avoir peut-être toujours pleinement réalisé toutes ses prétentions, il ne nous apparait pas moins comme le maître incontesté du Souk. Pratiquement rien ne devait s'y vendre sans lui. Son activité, largement parasitaire, est le symbole même de

l'hypertrophie du secteur commercial — hypertrophie due à une certaine éthique, à des raisons psycho-sociologiques, à des habitudes acquises et à de nombreux artifices — dans l'Ifriqiya du Haut Moyen Age.

Le groupe des *simsār* avait dû donc être assez puissant et assez conscient de l'intérêt commun de ses membres pour maintenir son emprise sur le commerce du Souk. Peut-on pour autant parler de corporation? Non. L'argument *ex silentio*, qu'il faut certes manier avec prudence, peut être évoqué ici sans restriction et sans réticence. Nulle part, soulignons-le, il n'est question dans les *masa'il* d'al-Ibyānī de corporation, de *ṣinf* bien défini. Or si corporation il y avait, plus d'une fois l'interlocuteur d'al-Ibyānī aurait eu l'occasion d'évoquer son existence, de se renseigner auprès du maître sur sa légitimité et son rôle, sur les cas où on pouvait recourir à ses services et selon quelles modalités. Il est révélateur donc qu'il ne soit jamais fait référence, dans les nombreux litiges passés en revue, à un tribunal corporatif ou à un syndic (*amīn*) auquel on pourrait demander ne serait-ce qu'un avis technique lorsqu'il s'agit par exemple de contestations au sujet du prix, du montant et de l'attribution de la commission, ou de la distinction des courtiers professionnels des courtiers marrons. Ce qui démontre l'absence de tout organisme corporatif régulièrement constitué, c'est l'embarras dans lequel on se trouvait de proposer un critère clair qui permît, dans chacun de ces cas, de juger. A défaut d'un patron de corporation qui pût, par exemple, dire si telle ou telle personne était oui ou non courtier professionnel (q. n° 24 et 26), on avait recours à la vague notion de notoriété publique, si souvent évoquée par ailleurs. Si donc, comme l'affirme L. Massignon [1]), „l'organisation du travail et le groupement des travailleurs en corporations dans les cités musulmanes datent du IXe siècle de notre ère et se rattachent étroitement à un mouvement mi-religieux mi-social d'initiation égalitaire, celui des karmates", nous devons constater l'absence d'apparition de ce genre d'organisme en Ifriqiya, du moins à l'époque indiquée. Est-ce parce que les karmates n'y purent prendre pied et diffuser directement et

1) Voir E I. s.v. *ṣinf*

assez tôt leur enseignement? Cet enseignement, plus ou moins mitigé d'ismā'ilisme, est-il parvenu plus tard à s'y frayer un chemin et à s'y acclimater, en faisant les concessions nécessaires, jusqu'à faire oublier son origine?

Toujours est-il que si les corporations n'avaient pas encore fait, au IXe et au début du Xe siècle, leur apparition en Ifriqiya, toutes les conditions favorables à leur implantation rapide, à leur expansion et à leur essor, y étaient — à en juger par l'esprit qui animait les *simsār* dont nous révèlent les préoccupations les *masā'il* d'al-Ibyānī — néanmoins réunies. Les *simsār* constituaient en effet déjà, comme on a pu le constater, un groupe parfaitement conscient de sa cohésion et de ses intérêts professionnels communs. Ce groupe, animé par un véritable esprit de corps, essayait de se défendre contre les intrus, d'élaborer, avec l'aide du fiqh, un statut avantageux pour la profession, de la doter d'une véritable éthique, et de lui reserver, en contre partie, le marché. Il n'attendait que d'avoir la révélation du moule corporatif pour en épouser les formes et trouver en lui sa pleine expression. Quand cette révélation eut-elle exactement lieu? Sous quelles influences précises et sous quelle forme? Quel est le détail de l'organisation qui en découla? A toutes ces questions on ne peut malheureusement répondre avec précision et certitude. Nous ignorons presque tout de l'organisation corporative de l'Ifriqiya du Haut Moyen Age, organisation qui nous reste d'ailleurs passablement obscure même pour une période relativement proche de nous et mieux connue [1]), celle des Hafsides. Nous pouvons donc tout juste hasarder, à la lueur des *masā'il* d'al-Ibyānī, que les corporations d'importation et d'inspiration sans conteste orientales, encore inconnues en Ifriqiya au IXe et au début du Xe siècle, ont dû faire leur apparition en occident musulman à la fin de de l'époque fatimide ou au début des Zirides [2]). Un fait cependant reste certain: dès la seconde moitié du IXe siècle, et probablement même

1) Grâce particulièrement aux travaux de R. Brunschvig. Sur les corporations on peut consulter avec fruit ses remarques dans sa *Berbérie Orientale sous les Hafsides*, II p. 202-203.

2) Nous n'avons pu malheureusement consulter à ce sujet l'ouvrage de H. R. Idriss.

avant, le souk des vêtements — et les autres souks a coup sûr — étaient vraiment prêts à les accueillir.

Les *simsār* sentaient donc la nécessité de s'organiser pour mieux s'imposer et aussi, dans certains cas, pour mieux se défendre. Ils tentaient par exemple de monter de véritables „sociétés de vente" (q. n° 34) pour éviter ou, au moins, pour mieux affronter la concurrence et tâcher d'opposer à leurs adversaires un front commun et autant que possible sans fissure qui pût leur garantir des bénéfices stables et réduire la marge de manoeuvres dont disposait, à tort ou à raison, des clients à juste titre soupçonneux ou franchement de mauvaise foi. La question de la commission de courtage, dont rien dans nos textes ne nous permet de fixer le pourcentage [1]), alimentait en effet de nombreuses contestations (q. n° 3, 4, 9, 25, 27, 35, 37). Cette commission n'était due; en principe, qu'en cas de vente. Or il arrivait souvent qu'un client reprît sa marchandise à un premier *simsār* — qui se voyait ainsi frustré des fruits de ses peines — pour la confier à un autre dans l'espoir, pas toujours réalisé, d'obtenir un meilleur prix. En somme le *simsār* se trouvait sans cesse en but à des mesures dictées par la juste méfiance ou simplement par l'astuce de clients retors, mesures en tout état de cause destinées à jouer contre lui. Une lutte sourde, dans laquelle il n'est pas toujours aisé de demêler le parti de la justice, l'opposait ainsi en permanence, d'une façon latente ou ouverte, à ses autres partenaires du souk et lui dictait des réflexes — pas toujours suivis d'ailleurs pour des raisons d'intérêt individuel — de solidarité avec ses confrères.

Sa responsabilité surtout était sans aucun doute l'objet d'âpres querelles quotidiennes dues aux pertes, aux vols et à toutes sortes de fraudes. Dans ce domaine vital pour l'exercice du courtage, le fiqh s'est résolument rangé du côté du *simsār*, à condition qu'il fût un authentique professionnel et non un courtier marron ou un simple particulier opérant pour son propre compte et mettant en vente sa

---

1) Les indications chiffrées sont très rares dans les *masā'il* d'al-Ibyānī. Notons cependant que dans la q. n° 23 on nous indique que le commerçant obtenait un bénéfice d'un dirham pour un *ṯawb* dont le prix d'achat était de 10 dirhams. Quant à la commission habituelle, la q. n° 35 nous permet de penser qu'elle était également d'un dirham par *tawb* vendu, c'est à dire qu'elle était égale au bénéfice du commercant.

propre marchandise. Le *simsār* professionnel est assimilé d'une façon générale au dépositaire (*amīn*), et le préjugé favorable lui est acquis d'avance. Sa responsabilité n'est donc jamais retenue, qu'il y eût perte, mise en vente d'objets volés, fraude, ou préjudice subi par le „dépôt" qui lui a été confié, à moins que sa négligence ne fût clairement prouvée, c'est à dire qu'une faute professionnelle caractérisée ne fût relevée à son égard.

Face au groupe des *simsār*, dans le souk, se trouvait celui des commerçants, des boutiquiers? Sur eux les *Masā'il* d'al-Ibyānī nous renseignent moins, car ils n'y occupent pas la place centrale, réservée aux *simsār*. Ils ne s'y profilent donc qu'en étroite dépendance avec le courtier avec lequel ils entretenaient des relations subtiles allant de l'opposition et du conflit à la complicité. Eux non plus ne semblent pas s'être encore organisés en corporations au IXe et au début du Xe siècle. Ils ne possédaient pas d'*amīn*, de patron à leur tête, personnage dont on n'aurait pas manqué d'invoquer l'autorité, pour déterminer par exemple un prix contesté (q., n° 23), s'il avait existé. L'absence d'un groupement organique qui les réunît ne les empêchait pas cependant de prendre des positions communes, mais éphémères probablement en raison du jeu des intérêts particuliers et des habiletés de certains. Leur solidarité qui ne manquait pas de se manifester à l'occasion était sûrement plus spontanée que réfléchie et organisée.

Cette solidarité, et d'une manière générale tous leurs efforts conjugués et dispersés, tendaient à fausser et à détourner le principe même sur lequel étaient basés les échanges au souk, principe auquel le *simsār* devait essentiellement son existence: celui de la vente aux enchères. Ce système de vente basé sur la loi de l'offre et de la demande et tendant, en principe, à moraliser les transactions en les exposant au grand jour et en leur assurant le maximum de publicité était connu et pratiqué, on le sait, de toute antiquité. Il était usité à Athènes comme à Rome. Le droit musulman, qui a horreur des aléas, l'adopta avec ferveur. Vendeurs et acheteurs l'accueillirent aussi dans le monde musulman, à en juger par le large usage qu'ils en firent, favorablement. Mais ils semblaient surtout lui être surtout favorables dans la mesure où il permettait

à leur habilité de s'exercer lucrativement, c'est à dire dans la mesure où ils espéraient — et ils espéraient toujours tous plus ou moins — pouvoir en tirer profit en lui apportant, dans des sens naturellement opposés, les correctifs susceptibles soit de l'infléchir dans la bonne direction, celle évidemment de leurs intérêts divergents, soit, dans la moins favorable des hypothèses, de le neutraliser. Toujours est-il que le système des enchères s'est implanté solidement dans les moeurs musulmanes et fit preuve d'une vitalité telle qu'il n'a pas encore disparu des souks des médinas actuels [1]). Son fonctionnement donna naissance, entre le camp de la demande et celui de l'offre, à une lutte sourde et tenace et à tout un climat de méfiance et de ruses qui constituent la trame sur laquelle se raméfie l'arabesque des *Masā'il* d'al-Ibyānī.

Il ressort de ces *Masā'il* que le système des enchères constituait le moyen normal et le plus usuel d'approvisionnement des commerçants des souks. Ce sont eux les acquéreurs que l'on voit le plus souvent en scène. Ils achetaient les *thawb* mis aux enchères par les *simsār* au Souk pour leurs magasins, c'est à dire pour les revendre ensuite avec bénéfice à des particuliers. Cette revente s'opérait-elle, d'une façon générale, sur la base de l'indication du prix d'achat — réel ou préalablement dûment majoré — et de la réalisation d'un bénéfice „honnête" de l'ordre du 1/10 de la valeur du *thawb* objet de la transaction? On ne saurait le dire. Mais ce mode de revente est attesté (q. n° 23) et semble avoir été courant sinon le plus répandu.

D'où viennent les produits, en l'occurence les vêtements et étoffes, ainsi offerts au souk? Les *Masā'il* d'al-Ibyānī, qui estiment certainement leur origine connue de tous, n'en soufflent mot. Nous devinions cependant qu'ils provenaient des boutiques des artisans et aussi, et peut être surtout puisqu'il s'agit de textiles, des ateliers domestiques. Selon les cas les artisans, ou bien les maris et les personnes mâles du foyer d'une façon générale, venaient les confier aux bons soins des *simsār*. Ce système de production-vente n'est pas encore entièrement éteint, et à la lueur d'un présent en voie de disparition dans le

1) voir E I- s.v. *dallāl*.

vacarme révolutionnaire de l'industrialisation, nous comprenons mieux le passé. Tel mari de nos amis par exemple, boucher de profession, „descend" de temps à autre au souk le tapis ou la couverture fabriqués par les femmes: épouse, filles, soeurs etc... Dans l'Ifriqiya du Haut Moyen Age les choses se passaient certainement en gros de la même manière — encore une fois on peut évoquer en passant l'étonnante stabilité, durant des siècles, de la vie économique dans le monde musulman ce qui explique, entre autres facteurs, son ankylose jusqu'à la *Nahḍa* — avec cette différence que la concurrence de la mécanisation étant inconnue, le tout se developpait sur une plus grande échelle.

Aussi les souks, qui devaient alors satisfaire tous les besoins, nous apparaissent-ils, à travers les *Masā'il* d'al-Ibyānī, plus grouillants encore qu'ils ne le sont aujourd'hui. Les conflits y étaient, par voie de conséquence, plus fréquents et la concurrence plus âpre. En principe les particuliers pouvaient s'approvisionner directement chez les producteurs en participant, sur un pied d'égalité avec les autres habitués des souks, aux enchères. En fait, à notre grande surprise, on les voit dans les *Masa'il* d'al-Ibyānī s'adresser surtout, toujours par l'intermédiaire d'un *simsār* comme il se doit, aux commerçants. Pourquoi cette anomalie, cette opération triangulaire? La raison en est que lorsqu'ils s'aventuraient par hasard à participer directement aux enchères, ils le faisaient le plus souvent à leurs dépens. Tout un système tacitement mis au point par les commerçants unanimes leur faisait payer au plus haut prix leur témérité et leur inadvertance.

Les commerçants disposaient en effet de tout un arsenal de trucs pour faire jouer les enchères contre les particuliers qui s'aventuraient à enchérir, et échapper de leur côté à leur contrainte. Ces trucs, qui ont été quelquefois plus ou moins explicitement entérinés par le fiqh, ne sont pas tous légaux, ce qui ne les empêchait d'ailleurs nullement d'être largement exploités au vu et au su de tous. Le plus classique de ces trucs consistait tout simplement à ne pas respecter les clauses de l'offre et de la considérer comme nulle et non avenue. Certes en principe l'adjudication consentie oblige l'adjudicataire dont l'offre n'a pas été couverte jusqu'à concurrence de la somme par lui offerte. Ainsi stipule

le fiqh sans embages en conformité d'ailleurs avec un très vieux principe qui constituait sous toutes les latitudes le fondement même des enchères. Ce principe est constamment invoqué dans les *Masā'il* d'al-Ibyānī. Mais ces *Masā'il* nous apportent également le témoignage direct et indirect qu'il était plus bafoué que respecté. Tous les commerçants sans exception, nous avertit l'interlocuteur d'al-Ibyānī, „cassaient" (*yukassirun*) régulièrement leurs offres au moment crucial, celui de payer (q. n° 16 et 21). Cette façon de procéder était indispensable pour se livrer avec succès au sport, ou à l'art des enchéres. On faisait ainsi monter les prix à volonté et sans risque et on arrivait, avec quelque habilité, à débouter aisément et à peu de frais les concurrents éventuels. Ce procédé était certainement particulièrement efficace contre les non professionnels, c'est-à-dire contre les clients ordinaires qui s'aventuraient dans les enchères sans initiation spéciale et auxquels on faisait payer leurs emplettes plus cher que chez le commerçant. Il était certainement plus facile de contraindre les particuliers à tenir parole. Avec les commerçants il en allait tout autrement. Les fabricants et les courtiers savaient d'ailleurs à quoi s'en tenir. Le fiqh lui même, incapable de réformer les moeurs du souk et d'assurer la moralité des enchères, finit, par la bouche d'al-Ibyānī — quoique avec beaucoup de circonlocutions — par céder. Il admit que l'adjudication n'obligeât pas les adjudicataires jusqu'à concurrence de la somme offerte si tout le monde savait, et les propriétaires des marchandises mises aux enchères en premier lieu, que ceux-ci ne tenaient pratiquement jamais parole. Encore une fois une *ḥīla*, une astuce, permettait de détourner un principe bien établi mais inapplicable pour céder devant les moeurs et s'y adapter. Nous avons donc tout lieu de penser que les enchères se trouvaient en pratique circonscrites aux commerçants du souk qui, rompus à leurs subtilités, y participaient, toutes proportions gardées, comme à une sorte de bourse. Pour mieux se livrer à leur „art", le rendre plus lucratif, dérouter les concurrents, et éviter les risques, ils avaient réussi à vider les enchères de leur sens en leur enlevant tout caractère contraignant. Ils en firent en somme un moyen d'arrêter en quelque sorte approximativement les cours. Ils parvinrent à ce but

soit, comme on l'a vu, en refusant carrément d'honorer leurs engagements, soit en se reservant le droit, plus ou moins en accord avec le fiqh (q. n° 11), d'enchérir sous toutes sortes de conditions, particulièrement celle de participer aux enchères sans intention réelle d'acheter — donc dans un but spéculatif avoué — et celle de conserver la liberté (*Sharṭ Khiyār*) de ne pas se porter forcément acquéreur de la marchandise mise à prix même si on est le dernier offrant (q. n° 11 et 13). Que le fiqh ait entériné certains de ces procédés et de ces conditions, est une preuve éloquente de leur fréquence et de leur enracinement dans les moeurs.

Les fabricants possédaient aussi leur arsenal — à vrai dire moins varié et moins efficace — d'astuces et de subterfuges destinés à fausser le système, si répandu et si contourné à la fois, des enchères. Ils savaient recourir à l'occasion au classique *nadjash* (q. n° 30), c'est à dire au concours d'enchérisseurs complaisants. Essayaient-ils aussi quelquefois de lancer des offres fictives et élevées, offres destinées d'ailleurs, à moins de rencontrer quelque client naif et non averti, à demeurer sans écho (q. n° 20)? Faudrait-il plutôt voir dans la q. n° 20 le reflet de la solidarité des commerçants du souk décidés, par leur abstention unanime de participer aux enchères, à faire pression sur les prix? En fait l'un et l'autre de ces deux cas devaient se présenter tour à tour ou simultanément selon les circonstances et les données changeantes du marché.

Le système des enchères aboutissait donc à alimenter la chronique du souk de contestations sans fin: folles enchères (q. n° 10, 15 et 17) enchères contestées et niées (q. n° 12); enchères truquées (q n° 30); enchérissement postérieur à l'adjudication (q. n° 18 et 19) et maints autres sources de conflits qui ne sont certes pas tous, tant s'en faut même, cataloguées dans les *Masā'il* d'al-Ibyānī. Ainsi les enchères revêtaient l'aspect d'une véritable lutte.

Dans cette lutte, commerçants et courtiers — c'est-à-dire ceux qui dans le souk représentaient l'élément permanent et tiraient leur profit du rôle d'intermédiaire qu'ils jouaient dans le circuit production-consommation — avaient souvent partie liée et faisaient cause commune

contre les autres partenaires dans les échanges, par exemple contre les acheteurs qui venaient faire leurs emplettes, c'est-à-dire pour ce qui nous concerne acquérir des *thawb*. Les commerçants vendeurs de ces *thawb*, par le canal nécessaire des courtiers, consentaient en faveur de ces derniers des „gratifications", supposées, pour obtenir l'absoute du fiqh, bénévoles, c'est à dire en fait de véritables ristournes sur le prix de vente (q. n° 27). Une certaine dichotomie, expressément stipulée ou tacite, liait ainsi commerçants et courtiers et faisait participer ces derniers dans des proportions variables, en plus de leurs commissions supportées par les clients, aux bénéfices, le tout naturellement aux dépens des consommateurs qui faisaient en définitive les frais de l'opération. Aussi le courtier aimait-il pouvoir vendre au commerçant de son choix et ne pas être tenu de céder forcément le *thawb* mis aux enchères au dernier offrant. Ce désir était certes dû souvent à de louables intentions, mais la question de la dichotomie n'était sûrement pas étrangère egalement aux préoccupations du courtier (q. n° 20 et 21).

Cette solidarité des commerçants et des courtiers jouait également contre les fabricants qui venaient offrir leurs *thawb* au marché. Les *simsār* devaient connaître l'art de n'obtenir, à l'occasion, aucun enchérissement et de n'enregistrer aucune offre nouvelle (q. n° 28 et 29). Les fabricants, qui n'ignoraient pas ces pratiques, étaient pleins de méfiance envers les courtiers. Ils les soupçonnaient volontiers de ne se soucier que de leurs commissions, objets de nombreux litiges, et de profits moins licites et non avoués. Ils leurs reprochaient également de ne penser, dans la meilleure hypothèse, qu'à vendre au plus vite dans l'unique souci d'accumuler les commissions sans explorer sérieusement le marché et sans pousser à fond les enchères. Sur ce plan les litiges étaient d'autant plus fréquents et plus insolubles qu'il n'existait aucune réglementation définissant la durée des enchères dans le temps d'une façon claire, admise par tous et mesurable [1]). Aussi le fabricant qui s'estimait lésé, cherchait-il généralement remède à cette situation

1) Notons que la nécessité de fixer un délai aux enchères est évoqué dans la question n° 35. Mais il ne semble pas qu'en pratique on ait eu souvent recours à ce procédé qui est par ailleurs assez vague.

en usant de son droit de soustraire à volonté le *thawb* confié à un premier *simsār*, jugé peu satisfaisant, pour le remettre à un second présumé plus digne de foi, ou encore de ne pas consentir tout simplement la vente et de se faire restituer son bien. Les soucis des courtiers étaient, cela va sans le dire, de nature différente. Aussi de leur côté réclamaient-ils pour eux, on l'a vu, le droit de vendre sans qu'il fût nécessaire d'obtenir le consentement préalable des propriétaires. Des abus étaient certainement commis dans les deux sens.

Ces abus et de nombreux autres conflits dus aux vols, aux pertes, aux erreurs de bonne et de mauvaise foi, à l'habitude d'emporter vêtements et tissus pour consulter des tiers (q; n° 26) — il s'agit probablement le plus souvent des femmes claustrées au foyer — et à toutes sortes de litiges qui naissent naturellement dans des souks grouillants et au surplus pleins d'embûches, nécessitaient évidemment l'existence d'une juridiction. Dans l'absence d'un tribunal corporatif on s'attendrait à voir le Muḥtasib — dont l'existence ne fait aucun doute en Ifriqiya à partir du IXe siècle [1]) — connaître des questions et des conflits du souk. Notons qu'on ne le voit apparaître nulle part dans les *Masā'il* d'al-Ibyānī. Les différends du souk étaient, à en croire al-Ibyānī (q. n° 21), du ressort du magistrat classique des cités musulmanes: le Cadi. Le Muḥtasib ifriqiyen n'aurait eu ainsi aucun rôle judiciaire puisque même dans le souk, qui était le lieu naturel de l'exercice de ses fonctions, il n'aurait rempli aucune magistrature. Nous aurons l'occasion de nous occuper de lui dans un travail ultérieur. Limitons-nous donc à constater ici son absence totale dans les *Masā'il* d'al Ibyānī.

1) Nous possédons particulièrement un traité de Ḥisba ifriqiyen datant du milieu du IXe siècle. Ce traité intitulé *Aḥkām al-sūq* et dont l'auteur est Yaḥya b. ʿUmar (b. Lubāba), a été signalé depuis longtemps à l'attention des chercheurs, particulièrement par L. Massignon (*Revue du Monde Muselman*, 1924, vol. LVIII, p. 243). H. H. Abdul-Wahhab (Tunis) en possède le ms. complet. Nous espérons et nous souhaitons vivement le voir le publier. En 1955 j'ai signalé dans *al-Fikr* (1ère Année, fasc. 2 p. 45-49, *Thalāthu makhṭūṭāṭ maghribiyya fi-l-ḥisba*) l'existence d'un abrégé des *Aḥkām al-sūq* à la Zaytouna de Tunis (Ahmadiya n° 3137) et de longs extraits de ce traité dans le *Miyʿār* d'al-Wansharīsī. Ces extraits furent Publiés par Mahmoud Ali Makki dans la *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos* (T IV, p. 59-151) et traduits par G. Gomez dans *al-Andalus*, t XXII, fasc. 2, p. 253-316. C. R. T. Lewicki dans *Folia Orientalia*, vol. 12 p. 347.

Ces *Masā'il* dont on a essayé de dégager l'intérêt documentaire méritent aussi d'être considérées, ne serait-ce que très rapidement, sous l'angle linguistique. Si l'on admet en effet que le texte qui nous est parvenu est correctement établi et que l'on exclu donc les altérations et les erreurs des copistes, certaines expressions ne manqueront pas d'arrêter notre attention par leur caractère inattendu et inusité dans l'arabe littéral tel qu'il nous est connu à travers les grands classiques. On ne s'attend pas en effet à rencontrer le substantif *al-ḫiṭāṭ* dans le sens de „perte de valeur" (q. n° 15), ni à lire *inkasara* (littéralement: s'est brisé) *fi yadihi* (q. n° 15) au sujet d'un vêtement qui s'est déchiré dans les mains d'un courtier. On s'attendrait plutôt à un terme tel que *inkhifāḍ* dans le premier cas et à *taqaṭṭaʿ* a ou *tamazzaqa* dans le second. De même on chercherait vainement dans les dictionnaires classiques le verbe *kassara* dans le sens technique qui lui est attribué dans les q. n° 16 et 21 où il est employé en outre, d'une manière inusitée, intransitivement. S'agit-il d'expressions ifriqiyiennes spécifiiques et techniques qui se sont glissées dans ce texte à la faveur de son caractère de questionnaire perméable en conséquence à la langue usuelle réellement employée dans les souks d'Ifriqiya au IXe et au Xe siècles? Si cette hypothèse est — comme nous le pensons — correcte, les *Masā'il* d'al-Ibyānī auront eu le mérite, en plus de leur valeur informative, d'avoir conservé pour nous un écho de la langue parlée de l'Ifriqiya du Haut Moyen Age, langue au sujet de laquelle notre ignorance est en pratique totale.

Les *Masā'il* d'al-Ibyānī nous ont ainsi permis d'écarter quelque peu le voile sur la vie économique de l'Ifriqiya durant l'une des périodes les plus réculées et les plus obscures de son histoire. Ce texte, en dehors de son intérêt réel en soi, nous montre quel service sont susceptibles de rendre les ouvrages de fiqh, correctement interrogés, à l'historien dans un domaine dont nous percevons de plus en plus l'intérêt capital pour la connaissance du passé et la compréhension du présent, domaine sur lequel les chroniques de type classique sont le plus souvent muettes.



BRILL

A propos d'ibn al-Raqīq
Author(s): Mohamed Talbi
Source: *Arabica*, T. 19, Fasc. 1 (Feb., 1972), pp. 86-96
Published by: BRILL
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/4055542




# NOTES ET DOCUMENTS

## A PROPOS D'IBN AL-RAQĪQ

H. R. Idris, dans une « note sur Ibn al-Raqīq (ou al-Raqīq) »[1], a cru devoir relever deux erreurs que j'aurais commises dans l'article que j'avais consacré à cet auteur dans l'*Encyclopédie de l'Islam*. Cela part d'un bon naturel, et nous devons tous conjuguer nos efforts pour serrer la vérité — hélas! pas toujours évidente — d'aussi près que notre documentation et notre sagacité nous le permettent. C'est dans cet esprit que je me permets d'apporter quelques précisions au sujet d'un problème qui n'est pas sans importance.

Selon H. R. Idris, j'aurais, d'une part, indûment « considéré al-Raqīq comme un šī'ite convaincu », de l'autre, j'aurais, sans fondement, nié « l'indiscutable » authenticité du *Ta'rīḫ* que M. al-Ka'bī vient de publier récemment sous son nom.

Je dois d'abord préciser que mes opinions avaient été avancées avec précaution et d'une manière plus nuancée. Au sujet du premier point, j'ai seulement affirmé que l'œuvre d'Ibn al-Raqīq, « quoique *compilée* ou *composée* avec beaucoup de *conscience* et de *soin*, est marquée par les *sympathies* šī'ites de son auteur ». J'ai ajouté que « le fragment anonyme, acéphale et sans colophon, de l'histoire » que M. al-Ka'bī lui attribue, à mon sens avec une trop belle assurance et sans preuve certaine, « est d'une authenticité *douteuse* ».

Les nuances soulignées sont importantes. Voyons dans quelle mesure les opinions ainsi exprimées sont fondées. D'abord l'œuvre d'Ibn al-Raqīq est-elle — oui ou non — malgré ses qualités certaines, « marquée par les sympathies šī'ites de son auteur ? ».

Non! répond H. R. Idris, pour la bonne raison qu'Ibn al-Raqīq serait tout simplement anti-šī'ite. Cette thèse est étayée de deux arguments tirés des *fameux massacres des Šī'ites de 407/1016*. En effet, en premier lieu, selon H. R. Idris, ces massacres *furent pour le moins tolérés, peut-être même suscités, par l'élite ṣanhāǧienne au pouvoir, officiellement šī'ite, mais tiède, indifférente, voire anti-šī'ite et en tout cas fort impatiente de secouer le joug de ces « orientaux ». Al-Raqīq, chef de la chancellerie zīride et faisant figure d'historiographe officiel, ne pouvait que partager ce point de vue.* En second lieu, la tradition kairouanaise, qui reproduit notre chroniqueur, *ne fait pas la moindre allusion à une quelconque réprobation de ces horreurs*, autre preuve de sa tiédeur, de son indifférence, voire de son anti-šī'isme.

Nous allons voir que l'interprétation de H. R. Idris des événements de 407/1016 est inadmissible, et que la tradition kairouanaise, représentée par le *Bayān* d'Ibn 'Iḏārī et la *Nihāya* d'al-Nuwayrī, ne reproduit pas, dans ce cas précis, Ibn al-Raqīq.

Mais d'abord, qui sont ces « orientaux » dont on voulait, avec impatience, « secouer le joug ? ». Ce terme, dans le contexte et à l'époque qui nous intéressent, ne recouvre plus aucune réalité ethnique. Il ne peut s'agir par ailleurs des califes fāṭimides, qui n'étaient plus guère encombrants, et avec lesquels du reste, comme nous le verrons, les relations étaient encore excellentes. Les « orientaux » dans le cas présent ne sont donc autres que les

---

1. Dans *Arabica*, 1970 (XVII), fasc. 3, 311-2.

adeptes, essentiellement *berbères*, de l'hérésie introduite en Ifrīqiya par l'oriental Abū ʿAbd Allāh al-Dāʿī, c'est-à-dire en l'occurrence les Ṣanhāğa eux-mêmes, la classe dirigeante au pouvoir. Il est inutile de souligner davantage la contradiction.

En outre, a priori et en simple logique, peut-on imaginer qu'une classe dirigeante, si tiède ou indifférente sur le plan doctrinal soit-elle, puisse susciter, ou même tolérer des massacres dont elle ne pouvait pas ne pas être inéluctablement la première victime? Quel machiavélisme pouvait pousser *l'élite ṣanhāğienne au pouvoir, officiellement šīʿite*, à déchaîner contre elle le courroux, forcément aveugle, des Sunnites, et à procéder ainsi en quelque sorte à son auto-destruction? Ou bien a-t-on imaginé que les émeutiers allaient procéder à un tri judicieux, et séparer le bon grain de l'ivraie parmi les Ṣanhāğa? Même si nous sommes naïvement enclins à croire à un déroulement si idyllique de l'émeute, il nous faut quand même déchanter devant l'évidence de nos sources.

Il est possible que les émeutiers aient profité, du moins en un premier temps, de la passivité des forces de l'ordre, avides d'un beau pillage [1], et de l'attitude trouble du gouverneur de Kairouan qui, ayant appris entre temps qu'il était sur le point d'être destitué, aurait laissé faire [2]. Mais ce qui est certain c'est que l'émeute — une fois en marche, grâce peut-être et en partie seulement à certaines connivences ou erreurs — coûta très cher au pouvoir en place, c'est-à-dire à l'élite ṣanhāğienne qui gouvernait le pays. Les émeutiers tuèrent à tort et à raison, guidés autant, sinon plus, par leurs instincts de pillage que par leur horreur de l'hérésie. Il semble que les habitants du Darb al-Muʿallā, qualifiés de « méchantes gens qui s'abritaient derrière le voile du šīʿisme (*qawmun bi-ḥawmatin tuʿrafu bi-Darb al-Muʿallā, yatasattarūna bi-madhab al-šīʿa, min širār al-ʾumma*) » [3] — étaient-ils vraiment de conviction šīʿite? — fussent immolés les premiers, hommes et femmes. Le feu de l'émeute se propagea ensuite partout. « On pilla les maisons et les biens » précise Ibn ʿIḏārī, qui ajoute que « l'on tua également beaucoup de gens dont on ne connaissait pas au juste la doctrine et qui furent assimilés aux šīʿites (*wa-qutila man lam yuʿraf maḏhabuhu bi-l-šubha lahum*) » [4]. Un grand per-

---

1. IBN AL-AṮĪR écrit dans le *Kāmil* (éd. du Caire 1353 H, VII, 295), à propos du déclenchement de l'émeute, qui commença par le massacre des habitants du Darb al-Muʿallā, que « tel était le désir des soldats et de leurs acolytes avides de pillage (*wa-kāna ḏaliku šahwat al-ʿaskar wa-atbāʿihim ṭamaʿan fi l-nahb*) ». *Idem* chez AL-NUWAYRĪ, *Nihāya* (éd. - trad. espagnole Gaspar REMIRO, dans *Revista del Centro de Estudios historicos de Granada y su Reino*, Grenade 1917-9), I, 321. Cette phrase est assez ambiguë. La passivité de l'armée avait sans doute de multiples raisons qui ne nous sont pas toutes révélées. Notons que les habitants de Darb al-Muʿallā, qualifiés de méchantes gens, ne sont peut-être pas šīʿites. Les soldats espéraient sûrement aussi participer à un pillage immédiat, à la faveur du déclenchement de l'émeute, et à un autre, par la suite, dont les victimes seraient forcément les Sunnites, lorsqu'ils auraient à réprimer les désordres. Double profit en perspective en somme.

2. Voir IBN AL-AṮĪR, *Kāmil*, VII, 295; ʿIYĀḌ, *Madārik*, IV, 625; et AL-NUWAYRĪ, *Nihāya*, I, 321. Ibn ʿIḏārī passe complètement sous silence le rôle prêté au gouverneur.

3. IBN ʿIḎĀRĪ, *Bayān*, éd. G. S. COLIN et LÉVI-PROVENÇAL, Leyde 1948, I, 268. Le verbe *tasattara bi-* signifie exactement « s'abriter derrière le voile de ... ». Mais il se peut qu'il soit employé dans le texte avec le sens, qui n'est ni tout à fait correct ni usité, de « cacher » ou de « professer secrètement ». IBN AL-AṮĪR (*Kāmil*, VII, 295) dit plus nettement que le quartier en question — dont le nom est légèrement déformé (*Muqallā*) — « était le repère des šīʿites (*wa-huwa tağtamiʿu bihi al-šīʿa*) ». *Idem* chez AL-NUWAYRĪ, *Nihāya*, I, 321.

4. *Bayān*, I, 268. ʿIYĀḌ dit encore plus nettement que des sunnites périrent dans la mêlée (*Madārik*, IV, 625).

sonnage du régime, Abū l-Bahār b. Ḫalūf, qui était particulièrement dur envers les « vauriens » (*sufahā'uhum*), n'échappa à la vindicte populaire que grâce à l'intervention des troupes de son neveu qui fut lynché à sa place et mutilé par la foule. On brûla les corps des victimes et on incendia à loisir. Les émeutiers envahirent ensuite al-Manṣūriyya, c'est-à-dire la résidence princière, peuplée surtout par l'élite ṣanhāǧienne, et la saccagèrent, pillant et volant les maisons. Même le Palais du gouvernement (*Dār al-imāra*) fut détruit à en croire ʿIyāḍ [1]. Ainsi tout nous prouve, la logique des faits, la psychologie des foules, et le contenu de nos documents, que les émeutiers ne s'étaient pas beaucoup souciés des véritables et profondes convictions intimes. De vénérables *šayḫs* kairouanais, certes pas très savants mais non moins influents pour autant, conseillèrent même aux foules déchaînées d'aller bon train en besogne et d'expédier vivement leurs victimes sans trop enquêter sur leurs croyances. « Si en effet la victime est un bon sunnite, on ne fait que hâter son entrée au paradis sans délai! » [2]. En somme, l'émeute était dirigée contre tous ceux qui étaient considérés comme *politiquement šīʿites* — et forcément nantis — quelles que fussent leurs options théologiques intimes. Elle avait donc pour cible la classe dirigeante au pouvoir, c'est-à-dire l'élite ṣanhāǧienne. Même si certains membres de cette élite avaient, par opportunisme ou par vindicte personnelle, joué double jeu, on ne peut soutenir dans ces conditions que celle-ci, dans son ensemble, avait suscité, ou simplement toléré, des troubles que finalement elle paya abondamment de son sang et de ses biens.

Voyons maintenant quel fut le comportement d'al-Naṣīr (386-406/996-1016), puis d'al-Muʿizz (406-54/1016-62), dont Ibn al-Raqīq — « chef de la chancellerie » depuis plus de vingt ans au moment où Ibn Rašīq composait son *Unmūḏaǧ* [3], et « historiographe officiel » — « ne pouvait que partager le point de vue », au moins extérieurement, c'est-à-dire dans sa vie publique et *dans ses écrits*.

Rappelons que Bādīs, auquel al-Ḥākim avait octroyé en 387/997 le titre honorifique de Naṣīr al-dawla — par allusion sans doute à la fin du verset qui achève la *sūrat al-Ḥaǧǧ, fa-niʿma al-mawlā wa-niʿma al-naṣīr* (*Coran*, XXII, 78) — fut incontestablement le meilleur « vassal » (*naṣīr*) de celui qui se voulait le meilleur « suzerain » (*mawlā*). Son règne fut marqué par un échange incessant de cadeaux et d'ambassades. En particulier, al-Naṣīr reçut, en 388/998, un superbe présent « composé de perles et de joyaux précieux » [4]. La même année, et non en 403/1012-3 comme l'affirme H. R. Idris [5], Ibn al-Raqīq fut chargé de rendre la politesse. Il est inutile de multiplier des exemples du reste trop connus. Signalons seulement que le meilleur hommage

1. *Madārik*, IV, 625.
2. ʿIyāḍ, *Madārik*, IV, 625.
3. Yāqūt, *Udabā'*, éd. du Caire 1936, I, 216.
4. Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, I, 249.
5. *Zīrides*, I, 89. Pourtant H. R. Idris renvoie à Yāqūt et à Maqrīzī qui n'indiquent, ni l'un ni l'autre, cette date. C'est Yāqūt (*Udabā'*, I, 218) qui nous donne la date la plus plausible, 388, et nous indique explicitement qu'Ibn al-Raqīq fut chargé de transmettre à al-Ḥākim les présents d'al-Naṣīr. A cette occasion, il déclama un poème sur lequel nous reviendrons. Maqrīzī (*Ḫiṭaṭ*, éd. du Caire 1324 H., II, 194; et éd. Dār Iḥyā' al-ʿUlūm, Liban s.d., II, 190-1), dans un chapitre consacré aux poèmes inspirés par la capitale des Fāṭimides, cite sans autre indication un fragment d'une poésie (cité également par Yāqūt, *Udabā'*, I, 222) « où Ibrāhīm b. al-Qāsim al-Kātib surnommé al-Rašīq (*sic*, dans les deux éditions) exprime sa nostalgie pour le Caire qu'il avait quitté en 386 ». La divergence de date n'est pas irréductible. Il est possible en effet qu'Ibn al-Raqīq ait effectué plus d'un séjour au Caire pour le compte de ses maîtres.

rendu par les sunnites au šīʿisme militant d'al-Naṣīr est sans conteste la légende qui, en dépit de toute vraisemblance, le fait périr de la pointe de son propre sabre tourné contre son giron, grâce aux invocations de Muḥriz b. Ḫalaf, devenu depuis Sidi Mahrez et patron de Tunis où les šīʿites venaient justement d'être massacrés, et que l'émir se proposait de châtier [1].

La politique du gouvernement d'al-Muʿizz, pour la période qui nous intéresse, ne fut pas différente de celle d'al-Naṣīr. Ce qui brouille les cartes, c'est la partialité manifeste de notre documentation en ce qui le concerne. On a voulu faire d'al-Muʿizz le promoteur prédestiné du rétablissement du sunnisme dès le ventre de sa mère, et on n'a pas craint d'accumuler les invraisemblances à son sujet. On le fait par exemple naître en 406/1016, alors qu'il avait déjà huit ans à cette date, pour lier sa naissance à une intervention miraculeuse du saint patron de Tunis, Muḥriz b. Ḫalaf. On nous le présente, toujours à huit ans et à propos des émeutes de 407/1016, comme déjà gagné au sunnisme, mais il ne savait pas distinguer un šīʿite d'un sunnite. Toutes ces contradictions, et d'autres encore, prouvent à l'évidence que les véritables traits d'al-Muʿizz avaient été déformés à loisir.

Ce qui demeure certain c'est que ce prince ne pouvait, au moment de son accession au trône — il n'était alors qu'un enfant de huit ans — avoir de politique personnelle. Son entourage continua donc en son nom la politique de son père caractérisée par l'attachement à l'idéologie šīʿite et le resserrement des liens avec Le Caire. Cette politique s'attacha d'abord, c'est facile à comprendre, à rétablir l'ordre perturbé par les massacres du début du règne, c'est-à-dire à mettre au pas les fauteurs de désordres sunnites. Ce qui fait illusion — illusion dont a été victime H. R. Idris [2] — c'est que nos sources, les chroniques en tout cas, ne parlent pas clairement de répression. Tout se passe comme si elles veulent nous laisser délibérément, par omission, sur une impression de victoire sunnite, de désordres qui se seraient poursuivis au milieu d'une totale passivité ou impuissance du pouvoir jusqu'à ce que la fièvre tombât d'elle-même. Or il est impossible que les autorités aient fait preuve d'une si totale démission ou impuissance, laissant massacrer impunément les leurs et saccager leur résidence princière. Les chroniques sunnites, qui sont les seules qui nous soient parvenues, ne disent sûrement pas toute la vérité, et ne reproduisent indiscutablement pas, comme nous le verrons encore plus loin, le *Taʾrīḫ* d'Ibn al-Raqīq sur ces événements. L'histoire des Zīrides serait certainement d'ailleurs à réécrire si l'on découvrait un jour *in extenso* ce *Taʾrīḫ*.

Heureusement — malgré le complot de silence destiné visiblement à nous présenter d'un côté les sunnites victorieux, de l'autre à ne pas ternir la mémoire d'al-Muʿizz promu *a posteriori* comme le champion du rétablissement de l'orthodoxie dès son enfance — il arrive que nos sources se trahissent par le biais des témoignages indirects. C'est un hagiographe ému par le sort réservé à Abū ʿAlī b. Ḫaldun, un pieux *faqīh* victime de son zèle anti-šīʿite, qui lève pour nous le coin du voile sur ce que fut la réalité. Il en ressort [3] que

---

1. H. R. Idris, *Manāqib*, éd. trad. Alger 1959, 326. On sait que Bādīs mourut subitement (30 ḏu l-qaʿda 406/10 mai 1016) au siège de la Qalʿa, alors qu'il était sur le point d'en finir avec la rébellion de son oncle Ḥammād.

2. Voir le chap. intitulé *Massacres des šīʿites (407 H/1016)*, in *Zīrides*, I, 143-9, particulièrement la conclusion.

3. ʿIyāḍ, *Madarik*, IV, 624-7, et Ibn Nāǧī, *Maʿālim*, III, 190-4. Ces deux sources confirment et complètent les récits d'Ibn al-Aṯīr, d'Ibn ʿIḏārī et de Nuwayrī, et nous apportent surtout sur l'organisation de la répression des renseignements que l'on ne trouve chez aucun des trois chroniqueurs. Voir aussi Tīǧānī, *Riḥla*, éd. H. H. Abdulwahab, Tunis 1958, 265-6.

le soulèvement sunnite avait, dans une première phase, effectivement débordé les autorités prises apparemment au dépourvu par la soudaineté et l'impétuosité d'une émeute qui prit rapidement les proportions d'une véritable insurrection aux multiples ramifications, fit tache d'huile et embrasa, au propre et au figuré, toutes les villes d'Ifrīqiya. Il semble qu'il s'en est trouvé partout — pur hasard ? — un chef pour attiser le mouvement. Les šī'ites surpris durent se terrer comme ils pouvaient pour échapper au feu et aux armes de toutes sortes de la populace lancée à leurs trousses. Une insurrection d'une telle ampleur peut-elle être spontanée ? Était-ce par hasard qu'elle fut déclenchée au cours d'une période de changement de règne, alors qu'al-Mu'izz effectuait sa première sortie officielle ? A qui pouvait profiter le soulèvement ? Sans doute à Ḥammād, le fondateur de la dynastie ḥammādide qui, pour mieux affirmer son indépendance vis-à-vis de Kairouan, avait rejeté, probablement dès 405/1014-5, le šī'isme au profit du sunnisme et de l'obédience 'abbāside. De là à conclure qu'il fut déclenché sur son instigation, et grâce à ses agents occultes, il n'y a qu'un pas qu'il n'est pas présomptueux de franchir. Le soulèvement sunnite des années 406-7/1016-7 serait ainsi entièrement à réexaminer dans une perspective nouvelle.

Ce soulèvement marqua certes des points; il fit incontestablement d'innombrables victimes et accumula les ruines. Les sunnites ne voulurent en garder que le souvenir d'un gigantesque triomphe sur les šī'ites: « C'est l'ire de Dieu qui s'abattit sur eux », explique 'Iyāḍ [1], qui ajoute: « Dieu les punit en armant les mains des foules musulmanes qui en firent un grand carnage ». Soit! Cela signifie qu'il nous faut faire la part des exagérations. Il nous faut surtout constater que le soulèvement, quels que fussent ses succès, ne l'emporta pas. Le régime šī'ite resta en place, et l'insurrection en définitive fit long feu. Pourquoi ? Une seule réponse: le pouvoir, d'abord ébranlé, avait pu sûrement se ressaisir à temps, grâce à la fidélité des cadres et des troupes, c'est-à-dire de l'élite ṣanhāğienne, qui ne peut par conséquent être décrite comme « fort impatiente de secouer le joug de ces "orientaux" ». L'occasion lui fut en effet offerte, grâce à la conjonction des forces hostiles de l'intérieur et de l'extérieur, et, c'est un fait, elle ne la saisit pas.

Bien mieux, excédée, elle organisa la revanche. L'insurrection avait éclaté au milieu de muḥarram 407/24 juin 1016, alors qu'al-Mu'izz, nouvellement intrônisé, effectuait sa première visite officielle à Kairouan [2]. Dans les mois qui suivirent, les autorités avaient dû reprendre progressivement la situation en main et tenter de calmer les esprits. Cependant, les forces hostiles, encouragées sans doute par une certaine clémence du pouvoir qui ne voulait pas se couper complètement des masses et ménageait particulièrement les grands chefs sunnites [3], ne désarmèrent pas. A la première nouvelle sortie officielle

1. *Madārik*, IV, 625 et 626.

2. 'Iyāḍ, *Madārik*, IV, 625, qui parle du vendredi mi-muḥarram 407. Théoriquement, le vendredi tombait le 13. Nuwayrī (*Nihāya*, I, 321) dit le samedi 16 muḥarram.

3. L'un des meilleurs exemples est l'attitude du pouvoir vis-à-vis de Muḥriz b. Ḫalaf, en passe de devenir le Saint Patron de Tunis. Celui-ci ne cachait sûrement pas son hostilité au šī'isme. Mais, et c'est ce qui doit être souligné ici, il n'avait pas complètement coupé les ponts avec le pouvoir auquel il ne manquait pas de demander à l'occasion certaines faveurs. Dans une lettre pleine de dignité, qui nous a été conservée par 'Iyāḍ (*Madārik*, IV, 714) et qui est certainement authentique, il demanda la remise de certaines taxes qui frappaient ses étudiants. Bādīs aquiesça avec empressement, et al-Mu'izz confirma et étendit (Idris, *Manāqib*, 316-9) les mesures prises par son père. Notons que la lettre de Muḥriz b. Ḫalaf ne contenait aucune expression blessante, aucune accusation, même voilée, d'hérésie. Muḥriz y faisait plutôt appel au sens de justice de l'émir et à sa piété. Aussi Bādīs s'empressa-t-il

d'al-Mu'izz, se rendant au *muṣallā* à l'occasion d'une fête qui ne pouvait être que le *'īd al-fiṭr*, c'est-à-dire le 1er šawwāl 407/3 mars 1017, une nouvelle émeute éclata. Il s'agissait sans doute d'un attentat, et on en voulait sûrement à la vie de l'émir [1]. En tout cas, de nouveau le sang coula abondamment. Cette fois, c'en était trop. Le pouvoir qui, jusque là, sans doute dans un esprit d'apaisement, avait ménagé les chefs, décida de frapper à la tête. Jusque là, Abū 'Alī b. Ḫaldūn, qui avait pourtant joué un rôle prépondérant dans l'insurrection de muḥarram/juin précédent, avait été épargné en raison sans doute de l'énorme prestige dont il jouissait. Onze jours après l'attentat, le 12 šawwāl 407/14 mars 1017, le gouverneur de Kairouan reçut l'ordre de le mettre à mort. Voici comment un témoin, sans doute oculaire, nous décrit la scène, et déchire fort heureusement pour nous le voile de silence tissé par les chroniques d'inspiration sunnite.

« Al-Mu'izz avait conçu une grande frayeur des sunnites et décida de briser leur aiguillon (*wa-arāda kasra šawkatihim*). Il mit au point l'exécution du leader (*za'īm*) du sunnisme et du guide (*šayḫ*) de ce mouvement (*da'wa*). Le jeudi 12 šawwāl de l'année en cours (407), le gouverneur de Kairouan, accompagné d'un peloton de cavalerie et d'un détachement de fantassins (*wa-ma'ahu ḫaylun wa-riǧāl*), se présenta, après la prière du *'aṣr*, à la mosquée d'Abū 'Alī. Celui-ci était assis avec un groupe de disciples. Un détachement des troupes qui accompagnaient le gouverneur pénétra dans la mosquée. Ils mirent à mort Abū Muḥammad b. al-'Arab, qui était en compagnie d'Abū 'Alī, le prenant pour ce dernier. Leurs indicateurs (*'uyūnuhum*) avaient en effet dédaigné Abū 'Alī, car celui-ci étant imberbe, il ne leur avait pas paru présider la réunion. Puis ils quittèrent la mosquée. Lorsqu' ils surent qu'ils s'étaient trompés de personne, ils revinrent sur leurs pas, frappèrent mortellement Abū 'Alī sur lequel ils s'acharnèrent avec leurs coutelas, et

---

de diffuser largement ce certificat de rectitude religieuse qui lui était décerné par l'un des plus importants chefs de l'opposition. Tout cela prouve que l'hostilité des grands chefs sunnites à l'égard du pouvoir était beaucoup plus nuancée et plus mesurée que celle de leurs troupes. Des liens subtils, tissés par l'opportunisme, liaient les uns et les autres. On se ménageait mutuellement, sauf cas exceptionnels.

1. Nous sommes renseignés sur cette deuxième émeute exclusivement par IBN 'IḎĀRĪ (*Bayān*, I, 274) qui reproduit Abū l-Ṣalt, un chroniqueur d'inspiration nettement anti-šī'ite dont il sera encore question plus loin. Celui-ci, après nous avoir exposé comment al-Mu'izz avait été, à l'insu de tous, secrètement initié au sunnisme, poursuit: « Al-Mu'izz, à l'occasion d'une certaine fête, se rendit au *muṣallā* en grande pompe et dans un imposant cortège. Il était alors encore un enfant. Son cheval fit un faux pas. Il s'exclama alors: Abū Bakr et 'Umar! Les šī'ites qui étaient dans son armée l'entendirent, et se ruèrent sur lui pour le tuer. Ses esclaves (*'abīduhu*), ses hommes de confiance (*riǧāluhu*), et tous ceux qui professaient secrètement le sunnisme parmi les gens de Kairouan (*man kāna yaktumu l-sunna min ahl al-Qayrawān*; *sic*!) se portèrent à son secours. Les sabres s'abattirent sur les šī'ites dans les rangs desquels on dénombra plus de trois mille victimes. Depuis ce jour, la scène où se passa l'action porte jusqu'à ce moment le nom de: l'Étang de Sang. Abū l-Ṣalt poursuit: À partir de ce moment, le cri de mort les poursuivit, et ils furent massacrés partout en Ifrīqiya ». Suivent des vers célébrant le massacre des šī'ites.

La déformation est évidente dans ce récit où le zèle du narrateur va jusqu'à lui faire professer secrètement le sunnisme par les gens de Kairouan! Comme toujours, on veut nous convaincre par tous les moyens qu'al-Mu'izz était, depuis sa tendre enfance, un sunnite prisonnier des šī'ites, qui avaient failli attenter à sa vie, n'était le secours des adeptes du sunnisme. On oublie seulement que ce même al-Mu'izz allait, douze jours plus tard, faire expier durement les sunnites. Mais de cela, et pour cause, aucun chroniqueur ne souffle mot. Expier quoi? Expier justement l'attentat auquel il venait d'échapper, et que notre chroniqueur, en dépit de toute vraisemblance, met sur le compte des šī'ites. Le procédé est connu.

blessèrent (*ǧaraḥū*) [1] un certain nombre d'autres personnes parmi ceux qui se trouvaient dans la mosquée. Abū ʿAli fut transporté agonisant chez lui où il expira durant la nuit. La ville s'agita et des clameurs s'élevèrent partout à Kairouan (*wa-rtaǧǧat al-madīna wa-ṯārat al-ṣayḥa min nawāḥī al-Qayrawān*). Les troupes d'al-Manṣūriyya, fantassins et gardes noirs, firent alors mouvement vers cette cité et mirent si complètement à sac la totalité de ses boutiques qu'elles ne laissèrent aucune sans la piller (*fa-māla ahl al-Manṣūriyya min al-riǧāl wa-l-ʿabīd fa-nahabū ǧamīʿa mā fī ḥawānītihā* [2] *ḥattā lam yadaʿū ḥānūtan*). On mit le feu aux grandes artères commerçantes (*kibār al-aswāq*), et on pilla les biens des négociants qui, un moment auparavant, étaient encore confiants, avec tous leurs biens exposés dans leurs magasins. Les gens furent désemparés (*fa-ḏahala l-nāsu*); ils se dispersèrent dans toutes les directions, et furent trop préoccupés de leurs propres malheurs pour penser à Abū ʿAlī et à ce qui lui était arrivé. De cette façon son sang fut répandu en pure perte (*fa-ṭāḥa bi-haḏihi l-sabīl damuhu*). Ensuite, le gouverneur de Kairouan voulut calmer les esprits des gens. Il amena deux hommes, les accusa du meurtre d'Abū ʿAlī et les fit mettre à mort. Quant à ce dernier, il fut enterré de nuit » [3].

C'est dommage que H. R. Idris ait commis un si facheux contresens à propos de ce texte, ce qui ne lui a pas permis de saisir le véritable sens des événements [4]. C'est Kairouan — et non al-Manṣūriyya — qui cette fois paya lourdement. Les autorités qui s'étaient laissées déborder quelques mois auparavant avaient appris à se méfier. Au moindre signe d'effervescence — certainement prévu — suivant l'exécution d'Abū ʿAlī, leader du sunnisme, elles réagirent — chat échaudé craint l'eau froide — promptement, brutalement, en gens qui avaient appris à se méfier à leurs dépens. Aux troupes s'étaient certainement mêlés des civils šīʿites heureux de prendre leur revanche, ce qui explique, dans le texte traduit, l'emploi de l'expression: *ahl al-Manṣūriyya*. Ainsi l'aiguillon des sunnites fut brisé. En somme, après quelque hésitation, le coup d'estoc fut donné, explicitement au nom d'al-Muʿizz, et pratiquement il ne sera plus question dans l'avenir de troubles anti-šīʿites. Tel fut l'épilogue du drame dont on ne voulut garder que le souvenir du prologue qui avait commencé neuf mois plus tôt dans la liesse des foules sunnites ivres de leur victoire sur l'hérésie.

Ne nous laissons donc pas abuser. L'image d'un al-Muʿizz acquis au sunnisme dès son enfance n'est qu'un mythe que nous devons, avec résolution et sans hésitation aucune, écarter, car il est démenti par les faits. En 414/1023-4, ce prince avait quinze ans. Secouant la tutelle de son entourage, il prit cette année les affaires de l'État en main et, indication certaine sur ses tendances et son programme, il confia le vizirat, avec des pouvoirs particu-

1. Telle est la leçon de l'édition, non critique, des *Madārik*, IV, 626. Cette leçon est aussi celle du ms. nº 8644 de la B.N. de Tunis, fº 79 vº (ancien fonds d'al-ʿIbdilliyya nº 6511). Mais dans le ms. 4817 M, de la B.N. de Tunis, fº 111 rº, on lit: *wa-ǧarradū ǧamāʿatan ʿan al-masǧid* (ils évacuèrent un certain nombre de gens de la mosquée).

2. Le pronom ne peut se rapporter qu'à la ville de Kairouan citée dans la phrase précédente. Cela ressort du reste nettement de la suite du texte.

3. ʿIyāḍ, *Madārik*, IV, 626. Ibn Nāǧī, *Maʿālim*, III, 192-3, rapporte deux versions: celle de ʿIyāḍ qu'il reproduit à peu près textuellement, et une autre qui nous donne quelques détails divergents ou supplémentaires. Selon cette deuxième version, le gouverneur de Kairouan, qui s'était présenté à la mosquée accompagné « d'un groupe d'orientaux et de gardes » (*qawmun min al-mašāriqa wa-l-šurat*), se nommait Muḥammad b. Laswiyya. Deux personnes auraient été tuées en dehors d'Abū ʿAli: le *faqīh* Abū Muḥammad al-Ǧaryanī et un certain bédouin, etc.

4. *Zīrides*, I, 148.

lièrement étendus, à un anti-sunnite notoire, Abū l-Bahār b. Ḫalūf [1], celui-là même qui avait failli être lynché à Kairouan au cours de l'insurrection de 407/1016.

Nous concluons donc que les deux princes qu'Ibn al-Raqīq avait fidèlement servis s'étaient comportés, du vivant de notre auteur, comme de parfaits souverains šī'ites, ayant la confiance des califes, et menant à l'intérieur une politique en accord avec leur obédience. Ils ne pouvaient naturellement tolérer de leur historiographe officiel un comportement qui ne fût en tout point conforme au leur, surtout dans ses écrits.

Il s'agit évidemment de comportement politique. Les convictions intimes, qui engagent l'homme sur le plan de la foi sans toujours et nécessairement orienter son action sur terre, nous importent peu. Du reste, Ibn al-Raqīq ne semble pas avoir été torturé outre mesure par l'angoisse métaphysique. La dive bouteille, les jolis échansons et les belles adolescentes — il avait consacré plusieurs ouvrages au vin, aux femmes et aux divertissements — le préoccupaient davantage que les subtilités théologiques. Opulent et cultivé, il fut un raffiné [2], un *adīb* sensible aimant comme beaucoup d'autres savourer, même dans les institutions spécialisées de plaisirs, toutes les joies de la vie dont il confiait les souvenirs, comme pour les perpétuer, à ses vers ciselés avec une sincère et poignante nostalgie. Qu'on en juge:

Parmi les Pyramides, ou au Couvent de Nuhya
Que de belles gazelles, celles du désert et celles des cœurs, n'ai-je chassé!
Et Guizeh, [joyau] unique au monde, que de splendeurs renferme
Son île! célèbre par ses maisons de plaisir (*mawāḫīr*) et son pont.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Et au Couvent d'al-Quṣayr, que de nuits ai-je passé ne distinguant
Le matin du soir, sans jamais me réveiller de mon ivresse!
Une vierge innoncente me présente le nectar,
Dès que la cloche tinte à la pointe de l'aube.
Belle et svelte chrétienne à qui, au moindre mouvement,
Sa ceinture fait mal, tant est fine sa taille! [3]

S'étonne-t-on, dans ces conditions, que les écrits d'Ibn al-Raqīq ne puissent être dominés par des convictions intimes d'essence métaphysique, mais par des sympathies concrètes, et profitables, d'inspiration politique! Poète, chef de chancellerie, et historiographe de cour, il mit, sa vie durant et avec une constance rare, tout son art au service de ses maîtres. Il fut un *kātib* sûr et habile, et un panégyriste en prose et en vers. Voici comment il présenta au calife d'Égypte, en 388/998, les cadeaux envoyés par son maître Bādīs Naṣīr al-dawla:

Voici les présents d'un serviteur loyal du fond de l'âme et d'un intègre conseiller,
D'un serviteur qui demeure loyal lorsque le plus loyal des hommes trahit et se parjure

1. IBN 'IḌĀRĪ, *Bayān*, I, 272.

2. Il nous a laissé dans *Quṭb al-Surūr* (voir les extraits publiés par H. H. ABDUL-WAHAB dans *Waraqāt*, 2e partie, Tunis 1966, 208-18) quelques descriptions pleines de finesse de ce que fut son existence en compagnie d'amis aussi sensibles et aussi cultivés que lui-même, tel le *ḥāǧib* 'Abd al-Wahhāb, poète délicat et chanteur de talent. On aimait rimer, réciter de beaux vers, écouter de la musique et chanter dans une ambiance où les fleurs et le bon vin entretenaient la gaieté.

3. YĀQŪT, *Udabā'*, I, 223-4.

[Prince!] Bādīs n'a pas son pareil comme soutien du califat,
Si l'on devait choisir un jour à qui confier un tel honneur.
Il est le meilleur Défenseur (*naṣīr*) de ce noble et généreux État,
Si un jour l'adversité frappe ou que les convoitises s'accumulent.
Il est le glaive et la flèche du Prince des Croyants,
Il est un poison mortel expédiant instantanément ses ennemis de vie à trépas [1].

Peut-on soutenir encore, après tout cela, que l'œuvre d'Ibn al-Raqīq, qui sait si bien manier l'encensoir en vers, puisse ne pas être « marquée par les sympathies šī'ites de son auteur ? » Je dis bien sympathie, et non inopérantes convictions intimes. On a vu du reste que celles de notre chroniqueur n'étaient pas très ardentes.

Tout le monde admet qu'Ibn al-Raqīq fut un compilateur de talent. Pour les périodes antérieures à la sienne, il compile avec beaucoup de conscience et de soin — nous avons tenu à le souligner — et fait preuve généralement, lorsque ses options ne sont pas en jeu, d'une large intégrité. Cet aspect de son œuvre n'est contesté par personne. Lorsque ses options sont engagées, il reste quand même assez intelligent pour ne pas déformer ostensiblement des faits que ses contemporains pouvaient aisément connaître à travers d'autres sources, celles-là mêmes justement où il puisait. Ses sympathies ne se trahissent alors qu'à travers la présentation, le découpage, le choix fait parmi les faits retenus, et plus ou moins estompés, ou au contraire soulignés et mis en vedette, en conformité avec l'objectif visé. Nous avons ailleurs [2], à l'aide d'un exemple précis, suffisamment illustré ce procédé de dosage judicieux des ombres et des lumières — procédé qui a prouvé son efficacité en trompant plus d'un — pour ne pas insister davantage ici.

Témoin oculaire, Ibn al-Raqīq ne se montre pas moins habile. Il n'est pas un pamphlétaire à la manière de Muḥammad b. Sa'dūn (m. 485-6/1092-3) dont le zèle mystique est tel qu'il le pousse à des exagérations et à des déformations si évidentes qu'elles ne trompent plus personne. L'art d'Ibn al-Raqīq est plus subtil et, revêtant une certaine forme « d'objectivité engagée », plus efficace. Il suffit pour s'en convaincre de considérer les deux portraits qu'il nous laisse de Bādīs Naṣīr al-dawla et de son oncle Ḥammād [3]. L'ossature des faits semble être respectée, mais en y regardant de près, le parti pris est évident. Bādīs est encensé en vers et en une prose qui, pour être plus digne des éloges décernés au courage, à la sagesse et à la sagacité du maître, devient par moment rythmée et assonancée. Bādīs reste grand, même dans la cruauté qui, pour les contemporains, n'était peut-être d'ailleurs que l'expression d'une virile fermeté et exemplaire châtiment d'un traître. De tous les traits de Ḥammād, par contre, n'étaient retenus que ceux qui nous le montrent poltron dans les combats, et sanguinaire envers les petites gens sans défense lâchement assassinés et spoliés de leurs biens. Personne n'obtenait quartier auprès de lui, ni les *faqīh*s l'exhortant à craindre Dieu, ni les saints implorant sa clémence, ni les innocents commerçants, étrangers aux lieux, et pris par hasard dans la tourmente.

Lorsque les sympathies d'Ibn al-Raqīq, sur des sujets trop brûlants, deviennent évidentes et visiblement choquantes pour les sunnites, les chroniqueurs qui le reproduisent le plus le censurent d'eux-mêmes. Ainsi Ibn 'Iḏārī,

---

1. YĀQŪT, *Udabā'*, I, 218.
2. *L'Émirat Aghlabide*, 308-10.
3. IBN 'IḎĀRĪ cite explicitement Ibn al-Raqīq qui avait pris part à l'expédition, *Bayān*, I, 261-6 et 268.

qui a généralement pour notre chroniqueur une prédilection certaine, ne souffle mot de sa version des débuts de la propagande fāṭimide en Ifrīqiya. Il lui préfère — certainement pour cause! — celle d'al-Warrāq auquel il emprunte tout le chapitre intitulé: *Ibtidā' al-dawla al-ʿubaydiyya al-šīʿiyya* [1]. La version d'al-Warrāq présente en effet l'avantage de nous montrer Abū ʿAbd Allāh al-Dāʿī, dont la doctrine est qualifiée nettement de corrompue (*madhabuhum al-fāsid*) [2], comme un aventurier sans scrupule, rusé et machiavélique, bernant des Berbères ignorants et naïfs. La relation écartée d'Ibn al-Raqīq était certainement d'une autre encre.

De même, et pour des raisons sans doute identiques, les événements de 407/1016 ne sont pas rapportés, contrairement à ce qu'a pu croire H. R. Idris, d'après Ibn al-Raqīq.

Les récits d'Ibn al-Aṯīr et d'al-Nuwayrī, qui sont apparentés, nous sont rapportés sans indication précise de source. De même, la version d'Ibn ʿIḏārī, celle insérée à sa place chronologique [3], mais *ex-abrupto* par rapport à ce qui précède auquel ne la rattache aucun lien logique, est aussi reproduite sans indication d'origine. Les trois versions qui, tout en s'accordant sur le fond, présentent entre elles d'appréciables divergences, ont en commun une inspiration plus ou moins nettement hostile aux šīʿites.

Non seulement on n'y trouve pas « la moindre allusion à une quelconque réprobation » des horreurs dont furent victimes ces derniers, comme le remarque H. R. Idris, mais il s'y affirme, du moins sous la plume d'Ibn ʿIḏārī, le souci d'une nette justification de la fureur des sunnites, et une condamnation sans ambages de leurs adversaires [4], dont les horribles abominations purent enfin être étalées au grand jour grâce à la révolte. Celui-ci conclut en effet son récit ainsi: « Les bons musulmans (*al-muslimūn*) éprouvèrent une grande joie devant le sort réservé aux šīʿites lorsque apparurent au grand jour les livres découverts dans les demeures de ces prétendus fidèles (*al-masālima*). On y trouva en effet un grand étalage d'hérésie (*kufr*), de mépris de la Loi Révélée (*taʿṭil li-l-šarīʿa*), et de levée de tous les interdits (*ibāḥat al-maḥārim*) [5] ». Ce passage reprend et résume les accusations essentielles et traditionnelles — y compris celle d'hédonisme (*ibāḥa*) — des sunnites contre les šīʿites, telles qu'on les trouve dans les traités d'hérésiographie les plus hostiles à ces derniers. Peut-on imaginer un seul instant qu'elles sont de la plume du chef de la chancellerie zīride ? Ou qu'elles puissent être tolérées par ses maîtres ?

Convenons donc que lorsque le šīʿisme est visiblement en jeu, Ibn Iḏārī, comme tous les chroniqueurs sunnites, n'emprunte pas, pour des raisons évidentes, à Ibn al-Raqīq. Il donne alors plutôt la parole à al-Warrāq — comme on l'a vu à propos du *dāʿī* Abū ʿAbd Allāh — ou à Muḥammad b. Saʿdūn—dont il reproduit avec complaisance le tissu de calomnies et d'invraisemblances [6] — ou encore à Abū l-Ṣalt (460-529/1067-1134). A qui donc est emprunté le récit des massacres de 407/1016 ? Nous pensons qu'Ibn al-Aṯīr, al-Nuwayrī

1. Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, I, 124-9.
2. Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, I, 124.
3. *Bayān*, I, 268-9.
4. al-Aṯīr (*Kāmil*, VII, 295) se contente d'écrire, en guise de conclusion, que « ces événements avaient largement inspiré les poètes, les uns exultant de joie, les autres pleurant de tristesse ». Al-Nuwayrī (*Nihāya*, I, 322), qui est heureux que le Maghreb fût ainsi purifié (*wa-ṭahhara Allāh — Taʿālā! — al-Maġribd minhum*), nous rapporte un spécimen de vers où le poète exulte de joie et maudit ceux qui pleurent.
5. Ibn ʿIḏārī, *Bayān*, I, 268-9.
6. *Bayān*, I, 281-7.

et Ibn ʿIḏārī ne puisent pas à la même source, ce qui explique les divergences. Dans le cas d'Ibn al-Aṯīr, et d'al-Nuwayrī aussi, dont le récit est apparenté à celui de ce dernier, l'œuvre mise à contribution est probablement celle d'Ibn Šaddād. Quant à Ibn ʿIḏārī, il a recours sans nul doute à Abū l-Ṣalt. En effet, Ibn ʿIḏārī nous parle du massacre des šīʿites dans deux passages. Une première fois, sans indication de source, sous l'année 407/1016 [1]. Une deuxième fois [2], dans un passage où — pour remplir probablement le vide entre les annees 417 et 420 pour lesquelles il ne trouvait rien à signaler — il nous expose comment al-Muʿizz fut initié, tout enfant, secrètement au sunnisme. Il nous relate alors le récit, assez tendancieux comme on l'a vu, d'un nouveau massacre qui fut déclenché alors qu'al-Muʿizz, à l'occasion d'une certaine fête, se rendait au *muṣallā* de Kairouan. Ce second récit, agrémenté de vers violemment anti-šīʿites, nous est rapporté explicitement d'après Abū l-Ṣalt. Il nous paraît indiscutable que la source ici explicitement mentionnée est la même qui avait servi pour le passage précédent. Notons enfin qu'Ibn ʿIḏārī conclut son second récit en nous prévenant honnêtement que beaucoup d'histoires, mêlées de songes et de multiples interprétations, couraient sur le massacre des hérétiques šīʿites, et qu'il avait beaucoup élagué. Ces histoires, d'une partialité évidente, étaient naturellement toutes dues à des plumes sunnites plus ou moins tendancieuses. Est-il étonnant qu'on n'y trouve pas « la moindre allusion à une quelconque réprobation » ? Ibn al-Raqīq n'y est justement pour rien.

Au terme de cette étude, nous pouvons conclure que les sympathies šīʿites d'Ibn al-Raqīq — non celles, insondables, qui se cachent dans les secrets du cœur et engagent l'homme individuellement sur le plan du destin, mais celles, plus opérantes sur terre, qui marquent l'œuvre de l'auteur impliqué dans l'action politique — nous paraissent plus indiscutables que jamais [3].

Quant à l'authenticité du *Taʾrīḫ*, récemment édité par M. al-Kaʿbī, et qui lui est, à notre sens, indûment attribué, nous renvoyons le lecteur à l'article que nous consacrons spécialement à cette question dans les *Cahiers de Tunisie*.

MOHAMED TALBI

---

1. *Bayān*, I, 268-9.
2. *Bayān*, I, 273-4.
3. Signalons que tel est aussi le sentiment du regretté H. H. ABDUL-WAHAB qui écrit: « Ibn al-Raqīq professait la doctrine šīʿite, suivant en cela les souverains fāṭimides »; *Waraqāt*, 2e partie, 189, note 1.

Quelques données sur la vie sociale en Occident musulman d'après un traité de ḥisba du XVe siècle
Author(s): M. Talbi
Source: *Arabica*, T. 1, Fasc. 3 (Sep., 1954), pp. 294-306
Published by: BRILL
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/4054835
Accessed: 21/07/2014 13:43

# QUELQUES DONNÉES SUR LA VIE SOCIALE EN OCCIDENT MUSULMAN

## D'APRÈS UN TRAITÉ DE *ḤISBA* DU XVᵉ SIÈCLE

PAR

M. TALBI

PARMI les nombreux manuscrits inédits qui sont conservés au Ǧāmiʿ al-Zaytūna de Tunis, se trouve un traité de *ḥisba* intitulé *Tuḥfat al-nāẓir wa-ġunyat al-ḏākir fī ḥifẓ al-šaʿāʾir wa-taġyīr al-manākir* [1]. Son auteur, Muḥammad b. Aḥmad b. Qāsim b. Saʿīd al-ʿUqbānī al-Tilimsānī [2], vécut au IXᵉ/XVᵉ siècle à Tlemcen. Il appartenait à une famille de juristes illustres de cette ville. Son arrière-grand-père [3] avait été cadi de Salé, où il s'était rendu célèbre dans l'« affaire du dirhem » versé par les négociants en étoffes de cette cité à une caisse commune pour faire face aux impôts qui les frappaient [4]. Son grand-père [5] fut l'auteur d'une glose marginale sur l'ouvrage intitulé *al-Furūʿ* d'Ibn al-Ḥāǧib et d'un poème didactique sur les célébrités du ṣūfisme. Certains de ses *fatwā*s sont cités dans la *Tuḥfa*. En plus de son grand-père, ʿUqbānī

1. Ce ms., qui porte le n° 2978, comporte 120 feuillets (21 × 15,5 cm.) de 21 lignes par page et est daté de 1198/1784.

2. Cf. IBN MARYAM, *Bustān*, éd. BEN CHENEB, Alger, 1908, p. 224 (reproduit textuellement AḤMAD BĀBĀ, *Nayl al-ibtihāǧ*, p. 318); *GAL*, S II, 346.

3. Né à Tlemcen en 720/1320, y mourut en 811/1408.

4. « Les négociants en étoffe de la ville de Salé, voyant que des impôts nouveaux et parfois lourds leur étaient constamment imposés par le Maḫzen, se mirent d'accord pour qu'à chaque achat de marchandise, l'acheteur versât à une caisse commune un petit dirhem ». Négociants et tisserands — ces derniers se considérant lésés — mirent en doute la licéité de l'existence de cette caisse et la propriété des sommes ainsi amassées. Consultés, Saʿīd al-ʿUqbānī, cadi de Salé, et al-Qabbāb, muftī de Fès, rédigèrent deux *fatwā*s contradictoires. Cette querelle est relatée en détail par WANŠARĪSĪ, *Miʿyār*, éd. de Fès, V, 258-85. Cf. aussi *Tuḥfa*, f° 72; É. AMAR, dans *Arch. Maroc.*, I, 490-92.

5. Mort en 830/1427.

eut pour maître le célèbre juriste tunisois de l'époque ḥafṣide Ibn ʿArafa, mort en 803/1401 (f° 32 r° — 77 v°). Il fit le pèlerinage et séjourna quelque temps au Caire à l'aller et au retour (f° 41 v°). Il connaissait également bien Tunis où il s'était rendu plusieurs fois. Il fut *qāḍī l-ǧamāʿa* de Tlemcen, où il mourut le 23 ḏū l-ḥiǧǧa 871/26 juillet 1467.

La *Tuḥfa* est une compilation. ʿUqbanī y met largement à contribution le grand juriste Ibn Rušd, le grand-père d'Averroès, le plus souvent sans donner d'indication spéciale d'ouvrage, mais il semble avoir utilisé surtout sa *ʿUtbiyya*, qu'il cite quelquefois, et accessoirement ses *Nawāzil*. Il utilise également le *Tanbīh al-ḥukkām* d'Ibn al-Munāṣif [1], le *Ǧāmiʿ al-aḥkām* d'al-Māzarī [2] et reproduit une large partie des *Aḥkām al-sūq* de Yaḥyā b. ʿUmar.

Accessoirement, ʿUqbānī met à profit diverses autres œuvres: ainsi la *Mudawwana* de Saḥnūn, les *Nawāzil* d'Ibn al-Ḥāǧǧ [3], le *Madḫal* d'un autre Ibn al-Ḥāǧǧ [4], les *Nawāzil* d'al-Burzulī [5], etc., et à travers tous ces auteurs, il cite naturellement Mālik et ses disciples, le juriste cairote Ašhab et le juriste andalou Aṣbaġ b. Ḫalīl. Ainsi, le traité de ʿUqbānī est-il essentiellement mālikite [6].

La *Tuḥfa* est divisée en huit chapitres d'intérêt inégal. Les cinq premiers, purement théoriques, n'ajoutent rien à la notion classique de la *ḥisba*, envisagée comme doctrine générale de la censure des mœurs, à la fois obligation collective et individuelle et charge bien déterminée. Les trois derniers sont au contraire fort utiles pour l'histoire de la vie sociale au Maġrib et dans l'Occident musulman médiéval en général. On y trouve l'ambiance particulière de la société musulmane, et, à travers les discussions juridiques et

1. Muḥ. b. ʿĪsā b. Muḥ. b. Aṣbaġ al-Azdī Ibn al-Munāṣif, né à Mahdiyya en 563/1169, y fit ses études juridiques, devint ensuite cadi de Valence puis de Murcie, et fut enfin destitué à cause de sa trop grande sévérité. Il passa la fin de sa vie à Marrakech où il mourut en 620/1223. Ses biographes font de lui grand éloge. Cf. IBN AL-ABBĀR, *Takmila*, éd. CODERA, n° 962; MAQQARĪ, *Nafḥ*, II, 642; *GAL*, S I, 910.

2. Le célèbre juriste et imām siculo-ifrīqiyen: cf. *GAL*, S I, 663.

3. Né en 458/1065, mort en 529/1135, assassiné dans la mosquée de Cordoue. Cf. IBN BAŠKUWĀL, *Ṣila*, éd. CODERA, n° 1162.

4. L'auteur du *Madḫal*, qui vécut à Fès et mourut au Caire en 737/1336. Cf. *GAL*, S II, 95.

5. Juriste tunisois du XV<sup>e</sup> siècle, auteur d'un recueil de *nawāzil* (Tunis, ms. Zayt., 3173-3177) qui servit de source à Wanšarīsī. Cf. *GAL*, II, 247.

6. Un traité de *ḥisba* ḥanafite est conservé au Ǧāmiʿ al-Zaytūna (n° 2464). Très tardif, il ne présente ni nom d'auteur, ni date. Il est intitulé: *Niṣāb al-iḥtisāb* et semble dater de la période turque.

les opinions érudites reproduites quelquefois avec une certaine profusion, on peut glaner un certain nombre de renseignements qui ne sont pas dénués d'intérêt et qui sont presque toujours susceptibles d'être localisés avec quelque précision, l'auteur prenant constamment la précaution de citer ses sources.

Ces renseignements, qui s'étendent à l'activité urbaine et commerciale, à la vie cultuelle, aux mœurs des Musulmans et à leur existence privée, ainsi qu'aux *ḏimmīs*, méritent d'être signalés. Même s'ils sont quelquefois déjà connus par ailleurs, ils n'en offrent pas moins une valeur de confirmation qui n'est point négligeable [1].

I. — L'ACTIVITÉ URBAINE ET LE COMMERCE D'ALIMENTATION. La *Tuḥfa* fait revivre, dans une certaine mesure, l'activité des villes musulmanes du Maġrib, avec le grouillement pittoresque de leurs sūqs et leur ambiance particulière. Encombrement des rues, marchés, poids et mesures, prix, fraudes et falsifications sont passés en revue. Quoique ces renseignements soient fournis par des auteurs ayant vécu à différentes époques et en des points divers du Maġrib et d'al-Andalus, on peut estimer qu'ils valent en gros pour toutes les villes musulmanes de l'Occident.

Dans la cité médiévale se posaient en tout temps d'ardus problèmes d'urbanisme : les murs qui penchaient dangereusement, les bâtiments qui menaçaient ruine, les balcons, les gargouilles des thermes et des maisons auxquelles on prit l'habitude — contrairement aux prescriptions du Coran — de donner des formes animales (f° 73 r°), les gouttières qui déversaient les eaux à l'extérieur, les ordures qu'on jetait dehors, les cadavres d'animaux qui n'étaient pas enlevés, les chiens qu'il était défendu de posséder en ville (f° 44 r° - f° 49), autant de questions que le *muḥtasib* devait, en principe du moins, résoudre selon la norme religieuse.

Il était malaisé de circuler dans les rues. Celles de Tunis présentaient des rigoles qui gênaient la circulation, nous dit Māzarī (f° 49 r°). Elles servaient également aussi bien d'abattoirs que de tanne-

1. Qu'il me soit permis d'exprimer ici ma gratitude à mon maître, le Professeur E. LÉVI-PROVENÇAL, qui a bien voulu diriger la préparation de ce travail et me faire profiter de ses avis et de ses conseils. — D'accord avec lui, je me propose de publier prochainement, dans les *Cahiers de Tunisie*, le texte arabe des diverses citations du traité de ʿUqbānī qu'on trouvera traduites dans le présent mémoire.

ries. On y égorgeait les animaux, précise Ibn al-Ḥāǧǧ, et selon Ibn ʿArafa, «les bouchers y étalaient les peaux, afin de les faire piétiner par les passants» (f° 49 v°). Par ailleurs, les rues étaient souvent encombrées, soit par les bancs de pierre installés sur le devant des boutiques, comme à Bāb Suwayqa à Tunis (f° 51 r°), selon le témoignage de Burzulī, soit par le passage de bêtes chargées de bois et de broussailles (f° 49 v°). De même que la circulation, les transports devaient solliciter l'attention du *muḥtasib*. Les animaux étaient maltraités. «Certaines gens, dit Ibn al-Munāṣif, ne se soucient guère des bêtes qu'elles maltraitent et brutalisent en les chargeant de lourds fardeaux qu'elles ne peuvent supporter et en les exténuant par une allure rapide, les fouettant et les excitant au delà des limites raisonnables. Ainsi agissent de nos jours ceux qui transportent les céréales, charrient les pierres, le gypse, le sable, etc....» (f° 50 r°).

Mais les véritables problèmes de la cité musulmane médiévale étaient surtout posés par la production et la mise en vente des denrées alimentaires. C'était au marché que s'exerçait effectivement l'activité du *muḥtasib*. Yaḥyā b. ʿUmar faisait à ce magistrat une obligation de veiller à ce que les marchands ne désertassent pas le sūq, surtout durant les périodes de hausse du coût de la vie (f° 92 v°).

Certains tableaux esquissés par la *Tuḥfa*, ainsi que quelques menus détails, recréent l'ambiance de l'époque et permettent de reconstituer dans une certaine mesure la vie commerciale de la cité au Moyen Âge. On apprend, par exemple, que sous les Aġlabides, la vente des figues et du raisin se faisait dans deux sortes de paniers, les *qarāṭīl* [1] et les *silāl*, et celle des melons dans des couffins (*qifāf*), coutumes qui n'ont pas encore complètement disparu. Les figues et les poissons séchés étaient vendus entassés dans des jarres, ce qui donnait souvent lieu à des contestations, lorsque la qualité du fond ne répondait pas à celle du dessus (f° 80 r°).

Les bouchers surtout avaient la réputation — l'opinion publique n'a guère varié depuis en Tunisie — d'être particulièrement roublards: «Il est interdit, dit Yaḥyā b. ʿUmar, de mélanger de l'agneau avec une autre viande. On doit mettre chaque espèce sur un étal à part et la vendre à un prix déterminé. Il en est de même pour les autres denrées, le froment, par exemple. Si le vendeur

1. Ce mot désigne dans le parler actuel de Tunis des paniers en rotin ou en roseau en forme de tronc de cône très allongé et servant à la vente de certains fruits.

se rend coupable du même délit, après la mise en demeure de cesser ces pratiques et l'expulsion provisoire du marché, sa marchandise sera saisie et donnée en aumône aux Musulmans ... Si le boucher mélange de la viande grasse avec de la maigre, de l'agneau avec du chevreau et si, découvert, il prend la fuite, sa boutique sera fermée. Il en est de même du boulanger qui vend du pain d'un poids inférieur à la normale et qui prend également la fuite. Si l'on craint que la viande ou le pain contenus dans la boutique ne se corrompent, on doit les vendre et en saisir le montant. On doit également empêcher les bouchers de mélanger la viande avec le contenu du ventre de la bête (*buṭūn*): tels les boyaux (*muṣrān*), l'estomac (*kiraš*), la graisse (*šaḥm al-buṭūn*), l'ensemble de l'appareil digestif (*dawwāra*) et le mou (*fu'ād*) [1] ... En Égypte en effet, on vend la viande à part, à raison de deux livres pour un dirhem, et les tripes, de six livres pour la même somme».

Cette interdiction resta lettre morte. Burzulī reprend en effet la même question : « De nos jours, écrit-il, quand on vend à Tunis de la viande, on ajoute dans la balance une certaine quantité de tripes, selon le prix. Il en est ainsi pour la viande de bœuf et de mouton. À Kairouan par contre, cette pratique n'existe que pour la viande de bœuf. Il en est de même dans les villages pour la viande vendue en tas à l'estimation. J'ajoute, dit 'Uqbānī, que selon une coutume bien enracinée dans notre ville de Tlemcen, le boucher fait entrer dans le poids de la viande qu'il vend une certaine quantité de tripes en proportion du prix plus ou moins élevé. Mais cela ne se fait pas selon une règle égale pour tous et dans une proportion fixe par rapport au prix. La méthode varie selon qu'il s'agit d'une personne dont on craint le pouvoir, ou d'un être sans défense n'ayant d'autre recours qu'en Dieu. Au premier, on ne sert que peu ou même pas de tripes, selon son rang. Au second, par contre, on en sert en grande quantité. Ce qui est dû à l'impiété des bouchers, à la faiblesse de leur foi et à l'assurance qu'ils ont d'être à l'abri du châtiment, car les magistratures sont confiées à des personnes qui ne craignent pas Dieu et qui négligent les intérêts des Musulmans, en échange des pots-de-vin qu'on leur offre» (f° 79 r°-v°).

La *Tuḥfa* fournit d'autres détails relatifs à la vie quotidienne

---

1. Toute cette terminologie est encore vivante dans le parler actuel de Tunisie. Cf. également le lexique de SAQAṬĪ, *Un manuel hispanique de ḥisba* (éd. G. S. COLIN et E. LÉVI-PROVENÇAL).

et au commerce d'alimentation. Elle précise qu'on vendait en Ifrīqiya au XIIe siècle trois sortes de pain : de farine (*duqāq*), de semoule et de bisaille (*ḥuskār*) [1], contrairement à l'Égypte et à la Syrie où il n'en existait qu'une seule qualité, faite avec tous les produits de la mouture du blé, et dont on rejetait seulement le gros son (*al-nuḫḫāla al-kabīra*) (f° 83 r°). La qualité de ce pain laissait souvent à désirer. On y trouvait quelquefois des pierres, et les propriétaires des fours, propose Yaḥyā b. ʿUmar, devraient être pécuniairement responsables en cas de malfaçon (f° 85 r°). Mais Māzarī constate que, de son temps, « seuls, les revendeurs étaient tenus pour responsables des défauts que pouvaient présenter leur pain, car, disait-on, c'étaient eux qu'on devait mettre en demeure de ne pas introduire au sūq ce qui était l'objet d'une malfaçon. En réalité, on laissait surtout en paix les propriétaires des fours, car ils payaient des redevances aux agents du fisc (*ʿummāl*) et échappaient ainsi à toute sanction » (f° 85 v°). ʿUqbānī fait la même remarque pour Tlemcen et dénonce la corruption générale.

Les poids et mesures, dans une cité dont l'économie est basée surtout sur le commerce d'alimentation, ont évidemment une importance primordiale. On sait que la tâche essentielle du *muḥtasib* consistait à les vérifier, à s'assurer de leur unité dans l'ensemble de la ville et à empêcher toute fraude (fos 74 r°-75). Les mesures n'étaient pas fixes cependant. Elles variaient, non seulement d'une région à l'autre, mais aussi selon les règnes et les nécessités du moment. Ainsi, malgré les protestations du grand-père de ʿUqbānī, au nom de l'intérêt public, on augmenta à Tlemcen la capacité du *ṣāʿ tāšufīnī* en usage auparavant, pour le remplacer par le *ṣāʿ wihrānī* (f° 77 v°). La coudée n'était pas non plus rigoureusement invariable, et lorsque le cadi n'avait pas fixé d'étalon dans le bazar, les parties étaient libres de prendre le bras d'un tiers pour mesure (f° 78 r°).

La question des prix soulevait, elle aussi, des problèmes complexes. Une longue discussion, surtout théorique, sur la licéité de leur imposition, occupe de nombreuses pages de la *Tuḥfa*. Partisans et adversaires du « dirigisme » n'avaient pas ainsi attendu les temps modernes pour affronter leurs théories. « Mālik, nous dit-on, consulté au sujet du *ṣāḥib al-sūq* qui voulait fixer les prix

---

1. Ces trois qualités de pain se trouvaient encore couramment chez les boulangers à Tunis avant la dernière guerre.

dans les marchés, en disant aux marchands : « Ou bien vous vendrez pour tant (et il fixait un prix), ou bien vous quitterez les lieux », répondit par la négative (f° 94 v°). Al-Layṯ [1], par contre, donnait ordre d'infliger un châtiment corporel à quiconque dépassait les prix fixés par les pouvoirs publics (f° 95 v°). Quant à Saḥnūn, il « donna ordre à Ibn Fuṭays de moudre deux *qafīz*s de blé, d'en pétrir la farine, d'en faire du pain, d'apprécier la quantité obtenue, de calculer ensuite le prix de la mouture, du pétrissage, de la panification, de la cuisson et d'ajouter à l'ensemble le bénéfice du boulanger. « C'est ce qu'on appelle chez nous l'évaluation du prix (*ʿamalu l-qīma*) », remarque ʿUqbānī, ce qui laisse penser que, du temps de l'auteur, les prix étaient d'une manière générale « imposés » à Tlemcen (f° 85 v°).

Il n'y avait donc pas de règles fixes, en matière de vente, et les méthodes changeaient selon les lieux et les nécessités du moment. Comme de tout temps, les marchands, de leur côté, profitaient de la moindre occasion pour se livrer à maints abus, dont on trouve l'écho dans la *Tuḥfa*: accaparement, hausse artificielle des prix, ainsi que diverses opérations frauduleuses qui cherchaient à passer outre à l'interdiction de l'usure (f$^{os}$ 92 r°-97).

Les faux monnayeurs, quoique condamnés à des peines très sévères lorsqu'ils se faisaient prendre, — la détention perpétuelle sur *fatwā* d'Ibn ʿArafa par exemple (f° 77 r°) — étaient fort nombreux et causaient un grave préjudice à la société: « La corruption de la monnaie musulmane et l'altération des dirhems se sont généralisées dans l'ensemble du pays du Maġrib, écrit ʿUqbānī. On n'a pu arriver à bout de ce mal et le déraciner; si bien que les capitaux ont failli disparaître des mains de leurs propriétaires, tant les prix se sont élevés en raison des paiements faits avec de la fausse monnaie » (f° 77 v°).

II. — LA PRATIQUE DU CULTE. L'Espagne musulmane ne péchait pas au Moyen Âge par un excès de ferveur religieuse. Au dire d'Ibn al-Munāṣif, le trop sévère cadi de Valence, les habitants y négligeaient l'obligation de la *ṣalāt*, à ce point « qu'il était peu fréquent d'y rencontrer une femme, un esclave ou un enfant au dessus de sept ans qui l'accomplît, sauf quelques rares exceptions »

---

1. Al-Layṯ b. Saʿd b. ʿAbd al-Raḥmān al-Fihrī, contemporain de Mālik et chef de l'école égyptienne de *fiqh* (cf. *GAL*, II, 70 et 82).

(f° 24 r°). Suivant le même témoignage, les marchands des sūqs, les artisans, les salariés n'assistaient pas non plus, dans al-Andalus, à la prière du vendredi.

Au Maġrib, certaines coutumes relatives à la vie religieuse, plus particulièrement à l'éclairage des mosquées et à l'usage de la trompe (*būq*) dont on sonnait au mois de ramaḍān, méritent d'être signalées. « Éclairer abondamment les mosquées, dit ʿUqbānī, est une innovation, mais c'est une innovation recommandable, ou même obligatoire. Elle ne cesse d'être suivie à la mosquée d'al-Zaytūna à Tunis et dans notre grande-mosquée de Tlemcen, où se trouve un lustre dont nous n'avons vu le pareil nulle part ailleurs. Il en est de même de l'habitude de sonner de la trompe au mois de ramaḍān dans les mosquées d'Ifrīqiya, même à al-Zaytūna. Suivant Ibn ʿArafa, « les trompes dont il est fait usage dans les mariages sont des instruments qui exercent un certain attrait sur les âmes, comme c'est le cas dans al-Andalus. Celles de notre pays rendent par contre un son effrayant et feraient fuir un âne. Ce fut pour cette raison qu'elles furent tolérées en Occident. On les utilise dans les mosquées et les mosquées-cathédrales des grandes villes au mois de ramaḍān pour réveiller ceux qui dorment et leur permettre de prendre le *suḥūr* [1] ». Certaine personne qui se donnait des airs de sainteté avait fait abolir cette coutume à Kairouan. « Quoi ! disait-elle, dans la première *qibla* fixée au Maġrib, et au cours du mois de ramaḍān, le plus noble de tous, utiliser de pareils instruments ! » (f° 32 r°-v°) [2].

III. — Les mœurs et la vie privée. La vie publique et privée des Musulmans, des Musulmanes surtout, était loin de satisfaire les rigoureux censeurs qui avaient la nostalgie de l'antique âge d'or des Compagnons.

À en juger par les protestations répétées de Yaḥyā b. ʿUmar, d'Ibn Rušd et de ʿUqbanī lui-même, les mœurs de ceux qui fréquentaient les ḥammāms, identiques dans tout l'Occident musulman, les scandalisaient particulièrement. On persistait, malgré les avertissements renouvelés et les fermetures périodiques des bains

---

1. Repas qu'on prend avant l'aube au cours du mois de ramaḍān.

2. Cette même coutume fait l'objet d'un *fatwā* d'Ibn ʿAbd al-Muʾmin, selon lequel elle aurait pris naissance en Espagne pour se répandre ensuite de proche en proche jusqu'en Ifrīqiya. Cf. É. Amar, dans *Arch. Maroc.*, II, 347, qui résume Wanšarīšī, II, 362.

publics, à y pénétrer complètement dévêtu. Le grand-père d'Averroès alla jusqu'à déclarer le *ḥammām* illicite, à moins qu'on ne prît soin auparavant d'y faire complètement le vide (f[os] 53 r°-54).

Le vin, de son côté, on s'en doute, malgré l'interdiction du Coran, n'a jamais été inconnu des pays musulmans d'Occident et, si à coup sûr, on n'en faisait pas grande consommation dans les foyers de la masse, les ivrognes n'étaient pas pour autant introuvables, ni même rares. Au contraire, nous dit-il, ils donnaient librement et bruyamment dans les rues le spectacle de leur ivresse ; on ne devait pas les inquiéter outre mesure, car ʿUqbānī rappelle au *muḥtasib* que son devoir est de les empêcher de porter atteinte à la tranquillité d'autrui, de les conduire rapidement en prison pour leur infliger, une fois leur ivresse passée, le châtiment corporel légal (f° 50 r°).

La *Tuḥfa* nous fait pénétrer, par ailleurs, dans la vie quotidienne du foyer. Un détail précis et curieux ayant pour but de sauvegarder — au prix d'une entorse à la législation musulmane — la stabilité du ménage, mérite d'être noté. Les habitants d'Alméria, étaient connus « pour l'emploi abondant qu'ils faisaient, au cours de leurs conversations, du serment par le *ṭalāq* ou répudiation (à la manière dont les habitants de notre ville, remarque ʿUqbānī, usent du serment par Allāh dans leurs rapports quotidiens) et prétendaient que ce serment ne prenait effet que lorsque celui qui le faisait posait en même temps sa main sur la tête de sa femme, conformément, assuraient-ils, à l'opinion de Šāfiʿī » (f° 61 r°). Après avoir réfuté avec indignation une telle assertion et déblatéré contre les muftīs ignorants qui la soutenaient, ʿUqbānī convient lui-même avoir constaté exactement la même coutume au Caire, où un cadi, qui, lui aussi, jurait à tout moment par le *ṭalāq*, lui avait soutenu la même opinion (f° 61 r°).

La mort d'un membre de la famille donnait lieu à des cérémonies qui provoquaient l'indignation unanime des faqīhs. À Tlemcen, les femmes se rassemblaient pour pleurer en commun, se frappaient le visage et lacéraient leurs habits. « Il leur arrivait aussi de se réunir à cette occasion, en un lieu donné, sur invitation mutuelle. Elles appelaient cela *zaḥf* (invasion), jouaient souvent dans cette circonstance du tambour de basque et du luth et parcouraient les rues sans voile », sous les regards des hommes plus ou moins mal intentionnés qui se rassemblaient sur leur passage. Ces coutumes étaient si profondément enracinées que ʿUqbānī insiste pour que

le châtiment des coupables soit précédé d'un long préavis, « car les gens ont pris l'habitude de voir ces pratiques non réprouvées » (f° 54 r°).

En Espagne, les cimetières étaient aussi des lieux de promenade : hommes et femmes s'y mêlaient et l'on y dressait des tentes : « On devrait interdire, écrit Ibn al-Munāṣif, les réunions des femmes dans les cimetières et les lieux de promenade où elles côtoient les jeunes gens qui passent, car un grand nombre de libertins pourraient ainsi les rencontrer et être attirés vers elles, en raison des intentions qu'on leur prête et des mobiles qui sont réputés être les leurs. Quelquefois, elles dressent aussi des tentes [1] entre les tombes, et certaines y demeurent longtemps, prétendant éviter ainsi les regards indiscrets. Or cela favorise encore davantage le désir et le mal » (f° 58 r°).

Au reste, la femme était l'objet d'une suspicion générale, même lorsqu'elle s'adonnait aux occupations les plus sérieuses, professionnelles ou ménagères. On la considérait un peu comme le principe même du mal et, avec force érudition, la *Tuḥfa* l'accable de toutes sortes de reproches. Pratiquait-elle certains métiers et fréquentait-elle certains sūqs, celui de la laine filée particulièrement ? ʿUqbānī ne voyait là que prétexte pour se mêler aux courtiers avec lesquels elles échangeaient des propos blâmables (f° 58 v°).

À Tlemcen au XV^e siècle, suivant une coutume nommée *tawīz*, les femmes se réunissaient pour filer ensemble : à l'auteur de la *Tuḥfa*, ce n'était là qu'occasion de divertissements illicites (f° 57 r°).

C'étaient également les femmes qui, toujours à Tlemcen, allaient puiser l'eau au bord des rigoles (*siqāyāt*) et portaient le pain au four. « Elles se retrouvaient alors en grand nombre et s'attardaient à converser longuement avec des esclaves débauchés et quelques libertins de condition libre, ce qui — précise ʿUqbānī — eut pour résultat, dans beaucoup de familles, la naissance de maints petits mulâtres» (f° 59 r°).

Les divertissements féminins étaient encore plus suspects. « À Tlemcen, elles se groupaient toutes parées, à l'occasion de cer-

1. Cette coutume semble avoir une origine fort ancienne. ʿĀʾiša aurait dressé une tente sur la tombe de son frère ʿAbd al-Raḥmān. À la mort de Saḥnūn, on dressa également des tentes sur sa tombe et on les y maintint jusqu'au moment où le froid de l'hiver en délogea les occupants. Cf. É. AMAR, dans *Arch. Maroc*, I, 114.

taines cérémonies, autour d'un chanteur célibataire qui les divertissait » (f° 57 r°). En Espagne, « elles se réunissaient pour se distraire et danser (*raqṣ*), ce qui est indigne, fait remarquer Ibn al-Munāṣif, d'êtres raisonnables » (f° 54 r°). « Elles déployaient également, selon le même auteur, une grande recherche dans la parure voyante et dans les divers moyens de manifester leur beauté. Elles joignaient à cela une démarche majestueuse, usaient de parfums pénétrants et de tout ce qui excite le désir » (f° 54 r°). Elles revêtaient aussi des étoffes souvent rehaussées de dessins d'êtres animés. Ibn Rušd cependant tolérait ces étoffes, car, disait-il, « ces dessins ne sont pas en relief et ne peuvent projeter d'ombre » (f° 72 v°). En outre, il réprouvait les jouets en forme d'animaux, telles les girafes, qu'on avait coutume de fabriquer au Nouvel An (*nayrūz*) en Espagne. ʿUqbānī note à ce propos que la même coutume existait à Tlemcen au mois de janvier et ajoute que, d'une manière générale, on fabriquait des jouets du même genre à l'occasion de toutes les fêtes (f° 73 r°), coutume qui, à son avis, ne pouvait dénoter qu'une origine chrétienne.

IV. — Les ḏimmīs. Cette interpénétration des traditions chrétiennes et musulmanes ne se faisait d'ailleurs pas à sens unique. Juives et Chrétiennes portaient en effet, selon le témoignage de Burzulī et de ʿUqbānī, le voile à Tunis et à Tlemcen, et très probablement aussi dans l'ensemble du Maġrib.

« Il est de coutume chez nous à Tunis, écrit Burzulī, que les Chrétiennes se voilent [1] comme les Musulmanes, le plus souvent sans signe particulier. Certaines d'entre elles toutefois s'astreignent à prendre l'aspect (*ziyy*) spécial de Chrétiennes. Ce qui distingue les Juives, c'est qu'elles chaussent des *qurq*s [2] ou marchent nu-pied.

1. Ce passage sur les ḏimmīs est à rapprocher de ce que rapporte Adorne, qui visita Tunis à la fin du XVᵉ siècle. Les Chrétiens, dit-il, « peuvent même porter le costume des Maures; mais ils n'usent point de cette faculté, car, n'étant point Maures, ils ne veulent pas en avoir l'air, fût-ce par la tenue, afin de montrer dès l'extérieur, par le costume, la foi qu'ils observent. Ils portent cependant tous leurs vêtements selon l'usage des infidèles, excepté pour la coiffure; en effet ils ne mettent pas de turban sur leurs têtes, mais de petits chaperons à la façon des Teutoniques. Quant à leurs femmes, elles vont vêtues simplement comme les dames mauresques, le roi les invite à ses festins, aux fêtes de mariages et de naissances, etc. ... » (Cf. R. Brunschvig, *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au XVᵉ siècle*, Paris, 1936, p. 192).

2. La « sandale » à semelle de liège usitée en Espagne. Désigne dans le parler actuel de Tunisie des sabots grossiers.

Les hommes, parmi les Juifs, ont pour marque distinctive une pièce d'étoffe jaune au-dessus et non au-dessous de l'*iḥrām*, car autrement, il y aurait équivoque lorsque la personne est vue de dos. Quant aux Chrétiens, ils ont une coiffure spéciale, au port de laquelle ils sont astreints. D'aucuns avaient adopté la coiffure des Musulmans, mais le gouverneur les astreignit à l'abandonner et à porter la leur. En Orient, la coiffure spéciale des Nabatéens est le turban noir ou bleu, celle des Samaritains est le turban rouge [1]. Le signe distinctif des Juifs du Maġrib, ajoute ʿUqbānī, pour ceux qui sont ainsi que leurs ascendants, originaires de la ville-même, est une pièce d'étoffe jaune au-dessus de l'*iḥrām*, de même qu'en Ifrīqiya. Le voile des femmes juives consiste en une pièce d'étoffe *fīlālī* dont elles s'enveloppent, sans voilette (*niqāb*) de lin ou de tout autre tissu. Elles se couvrent plutôt le visage avec un pan de la pièce d'étoffe même, qu'elles tiennent dans leurs mains. Les tributaires originaires des pays chrétiens, ou dont les ascendants le sont, se distinguent par une calotte de drap épais (*kabbūs min malf*), pourvue d'une houppe (*ḏuʾāba*) qui retombe sur la nuque, et par une ceinture (*zunnār*), le plus souvent du même drap» (f^os^ 116 v°-117).

On doit cependant observer, à en juger par les protestations répétées des divers faqīhs, depuis Yaḥyā b. ʿUmar jusqu'à ʿUqbānī, en passant par Burzulī, que l'usage de ces signes distinctifs n'était pas toujours respecté (f^os^ 115 r°-116). Il est à remarquer aussi que ces faits se limitaient au Maġrib, qui imitait en cela l'Orient [2], et que l'auteur de la *Tuḥfa* ne signale rien de similaire pour l'Espagne musulmane, où la fusion des divers éléments ethniques semble avoir été plus avancée.

On peut, à travers les monotones discussions théoriques sur le statut juridique de la terre au Maġrib, sur les prétendues directives de ʿUmar, sur les impôts légaux à imposer aux ḏimmīs, glaner dans la *Tuḥfa* d'autres renseignements. Ainsi le régime de faveur spécial dont, semble-t-il, jouissaient les Juifs du

1. Dans le même passage, l'auteur signale que le village de Ṣurmān, à peu de distance à l'Ouest de Tripoli, était en grande majorité peuplé de Juifs et que, dans ces conditions, l'obligation d'un signe distinctif ne s'y imposait pas.

2. C'est ainsi qu'un juriste anonyme de Tanger, ayant, à son retour d'Orient (qu'il avait visité vers 488/1094), été consulté par les faqīhs de Fès au sujet des tributaires, leur donne pour modèles ceux de Bagdad, dont il fait une minutieuse description *de visu* sous le règne d'al-Mustaẓhir (1094-1118). Cf. É. AMAR, dans *Arch. Maroc.*, I, 233-40.

Touat [1], souleva l'indignation du grand-père de ʿUqbānī. Par contre, les Chrétiens de Tunis, qui jouissaient d'une certaine liberté dans leur « fondouq », où ils avaient toute latitude, avec l'approbation tacite d'Ibn ʿArafa, de restaurer et de transformer leur église, étaient donnés, par ailleurs, en exemple (f° 119 r°).

La *Tuḥfa* nous a permis de faire une rapide excursion à travers certains aspects de la vie quotidienne des Musulmans et des ḏimmīs d'Occident. Ce traité — est-il besoin de le souligner ? — n'apparaît pas sans défauts aux yeux de l'historien. C'est l'œuvre d'un juriste, et il s'en ressent. Les cas soulevés, les décisions envisagées par les faqīhs, les discussions érudites et les diverses opinions relatées, constituent autant d'espèces juridiques qui doivent concourir à la formation du parfait *muḥtasib* et lui permettre, soit de choisir la solution propre à résoudre un problème donné, soit de trancher la difficulté en raisonnant par analogie. Il va de soi que cet aspect théorique ne nous intéresse que médiocrement en lui-même. Les faits réels, qui font l'objet des développements juridiques, constituent par contre pour nous une appréciable matière d'information ou de confirmation, particulièrement en ce qui concerne le Maġrib, pour lequel les sources du même genre sont plutôt rares et déficientes.

Traité mi-théorique mi-pratique, la *Tuḥfa* ne manque donc pas de valeur documentaire, aussi bien pour l'histoire de la *ḥisba* que pour l'histoire sociale des pays de l'Occident musulman au Moyen Âge.

---

1. Cf. sur cette question J. J. Bargès, *Complément à l'histoire des Beni Zeiyan*, Paris, 1887, 389-92; É. Amar, dans *Arch. Maroc.* I, 261.





La Berbérie Orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècles by Hady Roger Idris
Review by: Mohamed Talbi
*Arabica*, T. 10, Fasc. 2 (Jun., 1963), pp. 216-219
Published by: BRILL
Stable URL: http://www.jstor.org/stable/4055481




to assess their value or presenting them as indicative of the trends in modern Islamic literature on Qur'ānic exegesis.

The conclusions of the author revolve mainly around the much-maligned term of "Muslim apologetics". This term came into existence at a time when not only the Muslims but the entire East was in a state of coma. Europe's advance in the field of science and technology and the new discoveries had dazzled the Easterners and temporarily clouded their vision. Now that that complex is losing its force and the East is coming into its own again, the Muslims, among others, have started to become conscious of their rich and glorious past. It will be helpful to take note of this new cultural development in the Muslim world. With all their love for modernism the Muslims as a nation and as a religious community do not like to deviate from the fundamental principles of Islam and its basic values. They strictly apply this last criterion to every new movement and every new phenomenon that takes place in the religious life of the *Umma Muḥammadiyya*, which despite its racial and geographical diversities, remains one single mass of humanity professing *One* faith, acknowledging *One* God (Allāh) and believing in *One* Book and *One* Apostle. Any attempt at shaking the foundations of their faith and subverting their minds will have unfavourable repercussions.

The value of Mr. BALJON's work, however, lies in the fact that he has attempted an analysis of the modern trends in Qur'ānic interpretation and underlined the line of thought that is being pursued by some of the writers on Islamics in the world of Islam today. Such a study though purely academic and hence of little value will be helpful in understanding what some of the Muslims themselves think of the allegorical verses of the Qur'ān in juxtaposition to the expositions of the classical authors who still hold unquestioned sway over the *literati* in the world of Islam. Care, however, may be taken not to place too much reliance on the observations of the author as they do not reflect the views of the mass of Muslims.

A. S. BAZMEE ANSARI

## Hady Roger IDRIS, *La Berbérie Orientale sous les Zirides, Xe-XIIe siècles*, 2 vol. in-8°, LII + 896, 2 tableaux dépliants, publication de l'Institut d'Études Orientales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Alger, Paris 1962.

Les Zīrides, qui furent les premiers autochtones à fonder une dynastie indépendante au Maghreb, suscitèrent l'intérêt et la curiosité de plus d'un historien. Tour à tour FOURNEL (*Les Berbères*, 1857-75), BEYLIÉ (*La Kalaa des Béni Hammad, une capitale berbère de l'Afrique du Nord au XIe siècle*) et G. MARÇAIS (*Les Arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle*, 1913) s'intéressèrent à eux. Toutes ces études, quel que fut le sérieux avec lequel elles furent menées et quelle que fut la personnalité de leurs auteurs, se ressentent aujourd'hui de l'irréparable outrage du temps, bien qu'elles conservent souvent un intérêt certain. D'où un renouveau d'intérêt pour les Zīrides. En 1957, L. GOLVIN nous a donné, consacré au *Maghrib Central à l'époque des Zirides*, un ouvrage d'autant plus intéressant que l'histoire y est scrutée par un archéologue soucieux de réanimer les monuments et de redonner vie aux vieux sites.

Mais l'œuvre incontestablement la plus exhaustive et la plus fouillée est celle que vient de publier H. R. IDRIS. L'auteur y a voulu embrasser toute l'histoire, aussi bien événementielle qu'institutionnelle, économique, sociale

et culturelle, des Zīrides. Sujet immense évidemment puisque cette histoire a duré plus de deux siècles, de 324/935 à 547/1152, et a eu pour théatre la plus large partie du Maghreb, de Barka à Tlemcen. Ni l'immensité du sujet, ni son caractère ardu, n'ont fait reculer l'auteur devant les difficultés. « La nature de l'information dont on dispose pour évoquer l'histoire du Maġrib médiéval suffit à justifier l'ampleur spatiale et chronologique de notre sujet » écrit-il.

Cette information est en effet d'une nature particulière. Elle est marquée, faut-il le souligner, par l'absence totale d'archives. En outre les chroniques ne s'intéressent qu'au palais et aux événements, c'est à dire en fait aux catastrophes, et les géographes sont le plus souvent arides. Restent les recueils de *fatwā* que l'auteur a consciencieusement dépouillés. Travail d'autant plus ardu qu'il s'agit soit de manuscrits, soit d'ouvrages lithographiés et sans index. Pour varier sa documentation il fit appel à la littérature šī'ite, encore imparfaitement accessible, et à celles des Ḫāriǧites, c'est-à-dire en pratique au seul *K. al-Siyar* d'AL-ŠAMMĀḪĪ. On s'étonne qu'il n'ait pas fait appel aux *Ṭabaqāt al-Mašāyiḫ* d'AL-DARǦĪNĪ dont la Bibliothèque Nationale d'Alger possède cependant un manuscrit. Il est vrai toutefois — on doit le souligner — que la valeur informative de la littérature ḫāriǧite est largement surfaite. Tournée essentiellement vers l'édification, elle n'offre, à quelques rares exceptions près, aucune chronologie. Une même litanie, celle de la piété et de la pauvreté des *Šayḫ* entièrement tournés vers l'au-delà, l'alimente presque exclusivement. Et lorsqu'elle évoque quelque événement historique, elle emprunte le plus souvent aux Sunnites, à AL-RAQĪQ par exemple. H. R. I. n'a pas insisté sur cet aspect. Supposant d'ailleurs connues les insuffisances de ses sources, il ne s'y appesantit pas outre mesure. Le non spécialiste aurait aimé sans doute être plus amplement averti. L'Histoire des Zīrides qui nous est offerte reste donc malgré tout essentiellement basée sur une documentation sunnite. Dans l'état actuel de nos connaissances, et de nos mœurs, on ne peut faire autrement. Mais tout espoir n'est pas perdu pour l'avenir.

Cette histoire s'organise en douze chapitres répartis équitablement entre deux volumes. Le premier volume, est consacré à l'Histoire événementielle (Genèse, Essor, Apogée, Catastrophe, Tentative de redressement, et Agonie de la dynastie) ; le second volume, aux institutions et à la vie (Le Pays et les hommes, L'Organisation politique et administrative, La vie sociale et familiale, La Vie économique, La Vie religieuse, et La Vie intellectuelle et artistique). Histoire touffue, faite de grandeur et de misères, chargée surtout d'événements, de troubles, de guerres, de trahisons et de meurtres. Au moment où les enfants du berbère ṣanhāǧien MANĀD — qui s'étaient entre temps donnés une généalogie arabe himyarite — arrivent à l'apogée de leur puissance, éclate la catastrophe, presque fatale et inéluctable. La victoire du Mālikisme imposa le relâchement des liens avec le Caire, puis la rupture brutale. H. R. I. étudie minutieusement le processus sinueux aux implications multiples qui aboutit au rejet officiel et retentissant du Šī'isme comme dogme officiel de l'Etat zīride. Et les hordes hilāliennes de déferler sur l'Ifrīqiya. Invasion ? Infiltration peut-être plutôt. Aucune armée régulière n'attaqua le pays. Ce fut un déplacement de tribus dévastatrices avec lesquelles le pouvoir essaya d'abord de composer. Le Zīride ne se décida à employer les armes pour juguler leurs déprédations que lorsqu'elles atteignirent Gabès. Et ce fut le désastre inexplicable de Ḥaydarān (433/1062) où une poignée de bédouins faméliques et mal armés l'emportèrent sur les armées nombreuses et bien équipées du Zīride AL-MU'IZZ B. BĀDĪS à l'apogée de sa

puissance. Le mystère de cette issue fatale pour la civilisation ifrīqienne reste total. Scrupuleux, H. R. I. n'essaya pas de le pénétrer car il ne pouvait le faire, en l'état actuel de notre information, qu'à coup d'hypothèses. Or l'auteur semble avoir écarté délibérément cette façon de procéder, certainement par souci de solidité de l'œuvre. Impuissant, le pouvoir essaya de nouveau de se concilier les envahisseurs, par des concessions, des alliances matrimoniales, des incorporations dans l'armée et divers autres privilèges. Irrésistiblement on évoque le souvenir de la lutte de Rome contre les Barbares. *Mutatis mutandis*, on retrouve les mêmes fictions, les mêmes procédés et le même résultat final: c'est-à-dire le sac de Kairouan et la fin de la civilisation kairouannaise. Toujours scrupuleux, H. R. I. évite cependant le parallèle. Une autre question se pose. Comme pour les Vandales, les historiens postérieurs n'ont-ils pas un peu trop noirci la page des Hilāliens ? C'est IBN ḪALDŪN (m. 808/1405) qui les flétrit avec le plus de véhémence. Mais IBN AL-AṮĪR (m. 630/1233) est moins sévère, et AL-IDRĪSĪ (vers 548/1154), sans minimiser les déprédations, est encore plus serein. Cette gradation a quelque chose de paradoxal et de curieux. Elle prouverait que la ruine économique de l'Ifrīqiya fut un phénomène complexe qui n'est pas à mettre sur le compte des seuls Hilāliens devenus avec le temps, quelle que fût leur responsabilité initiale, un alibi commode, l'instrument d'une solution paresseuse cachant la voie vers une explication plus approfondie. Il n'est pas exclu que les Hilāliens puissent avoir un jour leur CHRISTIAN COURTOIS.

Les Zīrides, ceux de Mahdiyya d'un côté et ceux de la Qalʿa puis de Bougie, fondée en 461/1068, de l'autre, incapables de se ressaisir, s'épuisèrent en luttes stériles. Bougie accueillit vers 1118 IBN TŪMART, le futur fondateur de la dynastie almohade qui viendra installer un ordre nouveau dans tout le Maghreb, et nettoyer pour ainsi dire les écuries d'Augias.

Avec les *Institutions et la vie* l'auteur aborde un domaine particulièrement ardu et décourageant. C'est en effet dans ce domaine que notre information est le plus lacunaire et fragmentaire. Un exemple : sur une institution aussi importante que la police dans la cité, l'auteur n'a pu découvrir aucun document. « Nous n'avons rien pu recueillir sur l'organisation de la police ou *šurṭa* », écrit-il (p. 527). Tout ce que l'on sait est qu'elle « était sous les ordres du gouverneur de la ville ». C'est peu de chose. H. R. I. auquel la littérature hagiographique et juridique était depuis longtemps familière — ses travaux dans ce domaine sont nombreux — ne s'était pas cependant avoué vaincu. Avec une grande minutie il essaya de faire feu de tout bois et accumula toute la documentation disponible et actuellement accessible, ce qui lui a permis d'étoffer et d'enrichir son exposé dans les domaines les plus variés. Il fit appel aux géographes et aux hagiographes pour nous présenter le pays et les hommes. Il est vrai que l'on voit peu ces derniers et que la vie des villes ne s'anime guère. Mais est-ce la faute de l'auteur ? Celui-ci essaye de nous faire pénétrer dans tous les milieux, ceux du palais et de l'administration comme ceux, plus modestes, du peuple. Il s'intéresse à l'Émir et aux gouverneurs, mais aussi aux esclaves, au mariage, à la nourriture, à la pâtisserie, au vin, au costume et au logement. En tout cela il procède par notations discontinues relevées surtout dans la littérature des *responsa*, des *fatwā* données particulièrement par des autorités telles que IBN ABĪ ZAYD (m. 386/996), AL-QĀBISĪ (m. 403/1012) et AL-MĀZARĪ (m. 536/1141). Les *responsa* constituent aussi autant de lucarnes par lesquelles se revèlent à nous le statut foncier, le régime des habous, celui des impôts ainsi que plus d'un aspect de la vie agricole pastorale et artisanale. Les apports de la numismatique, d'interprétation d'autant plus délicate que les pièces sont plutôt rares et encore

mal étudiées — on ne connaît pratiquement rien sur leurs titres — furent consciencieusement exploités. Les données éparses, tant sur le commerce intérieur qu'extérieur, furent soigneusement recensées et classées. De la vie religieuse il fut question tout le long de l'ouvrage, tant le religieux influença le politique. Le lecteur trouvera également, condensés en un chapitre nourri de faits, les principaux traits de la physionomie religieuse du Maghreb zīride. Cette physionomie est crispée par la lutte menée par l'orthodoxie particulièrement contre le Šīʿisme sans racine dans le pays. Le Mālikisme, grâce au dévouement et au combat mené par ses docteurs — l'auteur croque les silhouettes des plus représentatifs parmi eux — renforce progressivement ses positions pour devenir l'école dominante, pendant que l'on assiste à l'éclipse du Ḥanafisme et à l'apparition de l'Ašʿarisme. Le Christianisme et le Judaïsme cèdent du terrain. Le Ḫāriğisme semble se maintenir pendant que le Šīʿisme, privé de l'appui officiel, s'effondre. L'ouvrage s'achève par des aperçus sur l'enseignement, basé essentiellement sur l'apprentissage du Coran, sur les hommes de lettres, sur la culture hébraïque qui brilla d'un certain éclat, ainsi que sur les sciences et les arts. Le cataclysme hilālien provoqua le repliement des activités économiques et culturelles vers les villes de la côte et la multiplication des cours éphémères. Ce règne des *taifas* ne profita guère à la vie intellectuelle. Il sonna plutôt le glas d'une civilisation qui, si elle ne créa rien de vraiment original, brilla quand même d'un bel éclat, celui de la vielle flamme allumée par les Aġlabides.

Ainsi, H. R. I. nous offre un panorama complet de l'ascension et de la chute des enfants de Zīrī b. Manād, princes dont certains ne furent pas dénués d'une véritable grandeur. Le tableau tracé est minutieux, riche, touffu même et un peu exubérant. Pour nous permettre de nous y reconnaître, l'auteur condense souvent, dans des « *vues d'ensemble* » placées en début de chapitre, l'essentiel des traits les plus saillants. Guidé par un esprit critique toujours en éveil, il dénonce la fable et essaye constamment d'atteindre l'authentique qui ne se laisse pas aisément cerner. Ce souci du vrai lui interdit toute extrapolation et le préserve de succomber à la tentation de suppléer l'indigence de l'information par la richesse de la déduction qui risque de n'être qu'aventureuse imagination. Or notre documentation est vraiment très fragmentaire. Quel que soit l'effort fourni, on aboutit rarement à autre chose qu'une accumulation de notations de valeurs variables et plus ou moins discontinues dans l'espace et dans le temps. H. R. I. s'est refusé à solliciter ses textes, à relier les points relevés, même lorsqu'ils sont déterminés avec précision, par une courbe. L'auteur en est conscient. Aussi tente-t-il dans sa conclusion « d'estomper le pointillisme d'une esquisse . . . dont le premier volet, événementiel, tient trop de la chronique médiévale, et le second, d'une accumulation de glanes fichées » (p. 825).

L'ouvrage de H. R. I. constitue un recensement consciencieux pratiquement de tout ce que les sources actuellement disponibles peuvent nous fournir sur les Zīrides. Il est la meilleure somme sur la question.

Mohamed Talbi

Seton Lloyd, *Twin rivers. A brief history of Iraq from the earliest times to the present day* (Oxford University Press), 1 vol. in 8°, 235 p., 6 planches photographiques, 1 carte h.t., 3e éd., Oxford, 1961.

L'ouvrage commence bien, parce que l'auteur est archéologue et évoque avec un intérêt communicatif les diverses civilisations qui se sont succédé

REVUE
DE SCIENCES
HUMAINES

TOME XXV
N$^{os}$ 97 - 98
1$^{er}$ et 2$^{eme}$ TRIMESTRES 1977



# LES CAHIERS DE TUNISIE

## Sommaire



FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES DE TUNIS

# EFFONDREMENT DEMOGRAPHIQUE AU MAGHREB DU XIe AU XVe SIECLE.

Mon propos n'est naturellement pas d'épuiser en quelques lignes un sujet aussi immense, et par ailleurs encore en friche malgré l'existence de quelques louables essais. Je ne m'attarderai pas non plus sur les difficultés de la démographie historique pour une civilisation qui n'offre ni statistique, ni dénombrement, ni états des paroisses et des feux — l'Islam ignore le clergé et les sacrements — ni aucun document d'archive de quelque nature que ce soit.

Nos sources sont exclusivement narratives : récits de géographes et de voyageurs d'un côté, et chroniques, surtout événementielles, de l'autre. Les chiffres y sont rares et souvent peu crédibles. Si cependant nous savons limiter nos ambitions, et renoncer aux détails et aux précisions, nous pourrons quand même en tirer des enseignements sûrs et d'une importance capitale sur les grandes lignes de l'évolution démographique du Maghreb Médiéval, phénomène structurant dont l'intérêt n'est pas à souligner pour l'ensemble des événements et le cours que prit l'histoire du pays.

Pour faciliter les recherches ultérieures nous pensons pouvoir publier bientôt *Un Index Chronologique des Toponymes du Maghreb d'après les Géographes et Voyageurs du Moyen Age*. Cet index, conçu sous forme de tableaux, permettra de saisir rapidement, et sous réserve naturellement d'investigations plus poussées, l'évolution urbaine du Maghreb, en suivant la naissance et la disparition des habitats groupés. Il servira de base à une série d'études sur *L'Evolution des Cités du Maghreb depuis la Conquête Arabe jusqu'à la fin du Moyen Age*. Il s'agit de poursuivre et d'approfondir une recherche

---

Cette étude sera reprise d'une façon plus développée ultérieurement. Communication au 30e Congrès International des Sciences Humaines en Asie et en Afrique du Nord· 3 - 8 Août 1976, Mexico

dont le très regretté Paul-Louis Cambuzat a jeté le premier jalon. Des fouilles sur les sites des agglomérations disparues pourraient apporter des informations sûres, et autoriser d'utiles recoupements (1). Une étude sectorielle sur les tribus, étude qui est déjà partiellement engagée, est également extrêmement utile. Et ce n'est que lorsque l'ensemble de ces travaux sera achevé que l'on pourra avancer mieux qu'à tâtons dans l'histoire de la population du Maghreb, histoire qui, nous en sommes convaincus, pourra élucider bien des mystères, et contribuer à clarifier l'évolution qui déboucha sur l'ère coloniale.

En attendant, et sous réserve des corrections à intervenir ultérieurement, il nous a semblé indispensable de dégager à partir des œuvres des géographes et des voyageurs essentiellement, le schéma général de l'évolution démographique du Maghreb Médieval. Disons tout de suite que ce schéma suit un tracé général exactement inverse de celui que connut l'Europe à la même époque. Il en est comme une impression en creux.

**1°) Le maghreb jusqu'au milieu du IV/Xe siecle** : Essor démographique et développement du réseau urbain.

Au IIIe/IXe siècle al-Yaᶜqūbi (2) nous décrit le pays de Qammūda — aujourd'hui, malgré bien des efforts, encore livré à la steppe — comme une «région remplie de villes et de citadelles». Le Sahel était alors « un pays verdoyant, abondant en oliviers, en arbres, en vignes ; renfermant une série continue de villages à se toucher». La plaine de la Mitidja était «une vaste région renfermant un certain nombre de villes et de forteresses, prospère et bien cultivée.» Le Maghreb Central était marqueté d'une dizaine de capitales de principautés ᶜalides récemment créées (3). Quant à Fès, c'était déjà «une ville magnifique, sur la rivière de laquelle tournait trois cents moulins ; tout le long de la rivière, les deux rives étaient bordées de villages, de domaines et de terrains cultivés». Rappelons-nous ce tableau lorsqu'on abordera le XVIe siècle.

(1) Les fouilles menées d'une façon magistrale par D. et S. Robert et par J. Devisse sur le site de Tegdaoust sont un modèle du genre. On ne peut que regretter que les projets de fouille sur le site de Siǧilmāsa n'aient pas abouti.

(2) *Les pays*, trad. G. Wiet, Le Caire 1937, pp. 211, 216, 223.

(3) Voir M. TALBI, *L'Emirat Aghlabide*, Paris, 1966, p. 567-9.



Le IV/Xe siècle naquit dans la violence. Le lent équilibre qui finit par prévaloir après l'énorme explosion ḫāriǧite du milieu du IIe/VIIIe siècle fut subitement rompu. L'impérialisme fatimide avait besoin d'argent — d'où la lourdeur des taxes — et rêvait d'expansion, d'où une série d'épuisantes interventions à l'est et à l'ouest. Si l'on ajoute les dévastations de la révolte de l'Homme à l'Ane (332-336/943-947), on comprendra aisément que le décor ne pouvait ne pas changer. Ibn Ḥawqal, qui a visité le Maghreb juste après la révolte de l'Homme à l'Ane, note les séquelles de ces dévastations. Pourtant ce marchand oriental est encore impressionné par la densité de la population, l'étendue des cultures, et le déploiement du réseau urbain. Il note : «Sur la bande qui s'étend entre l'Ifriqiya et l'extrêmité des cantons de Tanger, sur une largeur qui varie entre une et dix journées de marche, on rencontre des lieux habités et des villes dont les cantons agricoles se touchent, ainsi que des champs cultivés, des domaines ruraux, des points d'eau (1)...» A la fin de sa description du Maghreb il donne une liste, non exhaustive dit-il, qui ne compte pas moins de deux cents noms de tribus berbères «dont le nombre défie tout calcul» (2) estime-t-il.

Al-Muqaddasi, un autre oriental qui lui est légèrement postérieur — il a terminé son ouvrage en 375/985 — n'est pas moins enthousiaste. Le Maghreb ecrit-il, «est une province admirable, étendue et magnifique, qui possède en grand nombre villes et villages, et offre des ressources et une abondance étonnantes...» (3) Hélas ! Une ombre apparaît déjà au tableau. On y compte «nombre de zones désertiques», et on y affronte des «routes difficiles et de multiples périls (4)». Les Zirides étaient alors à l'apogée de leur puissance et ils menaient contre leurs ennemis Zanāta une guerre meurtière accompagnée de pillage et de dévastation. On comprend dès lors pourquoi les routes étaient difficiles, les périls multiples, et les zones désertiques nombreuses.

La description de Muḥammad b. Yūsuf al-Warrāq (m. 363/973-4), rapportée par el Bakrī qui a achevé ses masālik en 460/1067-8, confirme

(1) Ibn Ḥawqal, *Configuration de la Terre*. trad. J.H. Kramers et G. Wiet, Paris 1964, I, 80.

(2) *Ṣūrat al-Arḍ*, Beyrouth ; s d., p. 97 et 101-103.

(3) *Aḥsan al-Taqāsīm*, éd. trad. partielles Ch. Pellat sous le titre *Description de l'Occiden Musulman au IVe/Xe siècle*, Alger 1950, p. 2/3.

(4) *op. cit*, p. 2/3

les impressions précédentes. Des villes en ruine apparaissent. Mais le pays est encore dans l'ensemble très urbanisé, et sa population assez dense. «Les bords du Sebou, note al-Wārraq par le truchement d'al-Bakrī, sont couverts de villages» ; et de Fès à Méknès on traverse «une suite non interrompue de villages, de terres cultivées, et de ruisseaux (1)». Au début du XVIe siècle Jean-Léon l'Africain n'y trouvera que ruines au milieu desquelles émerge, isolée et solitaire, la ville refuge de Fès. Contentons-nous de cet exemple ; il n'est pas, on s'en doute, le seul.

L'étude des grandes métropoles du IIIe/IXe siècle, que nous ne pouvons qu'évoquer très rapidement, nous montre par ailleurs que non seulement le réseau urbain était serré — serré au point que, comme on l'a vu, les villages se touchaient quelquefois — mais que les villes étaient aussi énormes pour l'époque. Nous avons pu établir que la Kairouan Aghlabide avait une population qui se chiffrait indubitablement par quelques centaines de milliers d'habitants. On nous apprend que Siǧilmāsa ne le cédait en rien à la capitale aghlabide. Aǵmāt était une grosse ville commerçante et populeuse. Tāhart et Fès devaient atteindre, sinon dépasser, les cent mille âmes. Les villes grossissaient d'ailleurs sans cesse. Elles débordaient de leurs enceintes et s'agrandissaient de un ou plusieurs faubourgs. Les nomades se sédentarisaient. C'étaient eux qui avaient créé Siǧilmāsa sur les rives du désert. Plus tard on assistera au mouvement inverse. Rappelons enfin pour fixer les idées et pour poser quelques points de repère que dans l'Europe mérovingienne et carolingienne il n'y avait pas encore de ville qui dépassât 10.000 habitants. Plus tard, à la fin du XIIIe siècle, lorsque Milan sera une belle et opulente cité de 200.000 âmes dans une Europe en plein essor urbain (2) et économique, ce sont les villes du Maghreb qui se dépeupleront et s'appauvriront, ce qui illustre l'évolution divergente que nous avons signalée.

## 2°) Le tournant du milieu du IV/Xe siècle au milieu du Ve/XIe siècle :

Nous avons déjà noté que les géographes du IVe/Xe siècle avaient signalé à côté des zones de lumière des taches d'ombre. Ibn Ḥawqal note

(1) Bakrī, *Masālik*, éd. De Slane sous le titre *L'Afrique Septentrionale*, Paris 1965, p. 141 - 142/271-272.

(2) Voir R. Lopez, *Naissance de l'Europe*, Paris, 1962, p. 266-270.



au passage que les faubourgs de Gabès avaient été livrés aux flammes (1) ; que Sfax était en proie à de sérieux troubles (2) ; que les affaires de Mahdia allaient très mal (3) ; que la majeure partie de Melila a été détruite par le général fatimide. Ǧawhar (4) ; que Nakūr était bien plus prospère auparavant (5) ; que Dār Mallūl fut jadis une ville (6) ; que Ṭubna fut grande (7) ; que «Haz est de nos jours en ruine (8)»,et sa région complètement déserte ; que Tāhart est dans un état misérable (9) , etc... La liste peut être allongée. Quant à Darǧinī (m. après 650/1252), il attribue à l'Homme à l'Ane — qu'il compare pour la cruauté à Nāfiʿ b. al-Azraq — la destruction de 30 000 villages. Exagération manifeste certes, mais significative. Elle traduit une impression et souligne la différence entre deux époques.

La régression urbaine et démographique, qui ne faisait que commencer au IV/Xe siècle et qui, à la rigueur, pouvait grosso modo passer encore inaperçue au milieu des fracas des victoires à la Pyrrhus, ne fit que s'accentuer inexorablement au fil des décennies. Ainsi, au IVe/Xe siècle, qui fut pour l'Europe celui des prémices de sa première renaissance, le Maghreb prit le mauvais tournant.

Le Ve/XIe siècle débuta encore plus mal. Il débuta par une famine et une peste — celles de 395/1005 — qui furent d'une ampleur sans précédent. Un témoin oculaire, sérieux et bien placé, al-Raqīq, nous en a conservé un tableau d'une saisissante horreur. Tous les services furent paralysés ; et on enterra chaque jour les morts par centaines dans des fosses communes. Certains, épouvantés, ne s'arrêtèrent dans leur fuite qu'en Sicile. Kairouan se vida. Elle ne fut naturellement pas la seule à connaître un tel sort.

(1) *Ṣūrat al-Arḍ*, p. 72
(2) *op. cit.*, p. 73
(3) *op. cit.*, p. 73
(4) *op. cit.*, p. 78
(5) *op. cit.*, p. 79
(6) *op. cit.*, p. 85
(7) *op. cit.*, p. 85
(8) *op. cit.* p. 85-6
(9) *op. cit.*, p. 93

Faute de remède efficace, le creux ne fit que s'accuser au fil du temps. Les erreurs politiques firent le reste. Nous pouvons admettre sans peine qu'au milieu du Ve/XIe siècle le Maghreb était certainement déjà devenu une zone de très basse pression démographique. Juste au moment où cette pression accusait une ascension accrue en Europe. Est-il étonnant dans ces conditions que le vent soufflât de tous les côtés en direction du Maghreb amenant en un premier temps les Hilaliens (444/1052) d'un côté, et les Almoravides (447/1055-6) de l'autre ? Un peu plus tard ce fut le tour des Normands de Sicile. Quant au vent de la Reconquista, s'il fut momentanément stoppé, c'est qu'il se heurta, après avoir emporté définitivement Tolède, au souffle venu du Sahara. Tous ces événements majeurs, observés dans un éclairage démographique, nous apparaissent ainsi avoir été d'abord des conséquences, avant de devenir à leur tour des causes. Désormais zone de basse pression, le Maghreb fut forcément une zone de tempête, ce qui n'arrangea naturellement pas les choses. Dès lors, et jusqu'à la fin du Moyen Age, le gouffre ne fera donc que s'élargir.

### 3°) Le fond du gouffre

L'apport humain des Almoravides s'épuisa vite. Pour tenir le Maroc, ils recrutèrent donc des chrétiens, comme jadis, au IIIe/IXe siècle, les princes de la péninsule italienne recrutaient des mercenaires ifriqiyens. Au milieu du VIe/XIIe siècle la montagne, celle des Maṣmūda, descendit alors à son tour dans la plaine pour combler le vide. Les alluvions étaient riches. Une ère de grandeur, celle des Almohades, commença. Mais en fait cette grandeur masque une réalité démographique et sociale peu brillante. Le Maghreb faisait appel à ses dernières réserves humaines. Or les espaces étaient trop vastes et trop pauvrement occupées. Bientôt les riches alluvions descendues de la montagne, et étalées dans leur impétuosité première jusqu'à l'Ifriqiya et l'Espagne, n'y suffirent plus pour les amender. Certes, certaines cités faisaient encore illusion. Marrakech était alors une grande ville, et certaines zônes, la plaine des Dukkāla par exemple, étaient encore relativement peuplées et bien cultivées. Mais en fait la liste des villes en ruine ne cessa de s'allonger.

Des régions entières, telle celle du Tāmasna où avaient régné les Banū Ṭarīf (124-543/742-1148) (1), étaient définitivement ravagées. Les

(1) Voir M. Talbi, *Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Barġawāṭa dans Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures Méditerranéennes d'influence Arabo-Berbère*, Alger 1973, p. 217-233.



Almohades y installèrent des tribus nomades hilaliennes, ce qui n'arrangea pas particulièrement les choses. Ainsi, pendant que l'on défrichait en Europe pour nourrir une population qui ne cessait de s'accroître, le Maghreb continua à se dépeupler et à s'appauvrir. Idrīsī, qui écrivait au milieu du VIe /XIIe siècle, parle presque toujours au passé. Il dresse un bilan. Son ton est déjà ḫaldūnien. L'auxiliaire *Kāna* (= était) revient sous sa plume comme un refrain qui illustre le contraste entre le passé et le présent. Il a le sentiment très clair de la décadence démographique et urbaine du Maghreb. Des kūtāma, souligne-t-il «il ne reste plus de notre temps que quelque 4000 hommes. Ils furent jadis très nombreux, et complaient plusieurs tribus». (1). Voilà ce qui restait de ceux qui avaient trouvé en leur sein au IIIe / IXe siècle le potentiel humain capable de changer le cours de l'histoire ifriqiyenne. Leur cas est certes un peu particulier. Ils durent, en dehors des guerres qui avaient décimé leurs rangs, suivre en partie les Fatimides en Egypte. Mais les autres grands ensembles tribaux, Ṣanhāǧa et Zanāta en particulier, ne furent pas tellement mieux lotis que les Kutāma, en particulier en ce qui concerne l'impôt du sang. On comprend dès lors mieux pourquoi l'édifice almohade, trop lourd pour une base trop mince, ne pouvait durer.

Au VIIe/XIIIe siècle, le tableau ne cessa de s'obscurcir encore davantage. A la fin de ce siècle le voyageur al-ʿAbdarī, sur son chemin du sud marocain vers l'Orient, découvre, meurtri et indigné, un Maghreb livré aux déprédations des Arabes nomades à l'intérieur, et vivant dans l'angoisse des descentes des corsaires chrétiens sur ses rivages. La seule ville digne de ce nom qu'il rencontre sur sa route est Tunis, ville refuge qui s'étendait alors, grossie par l'exode rurale et par les émigrés andalous chassés par la Reconquista. Déçu par Kairouan qui ne gardait de son glorieux passé que sa Grande Mosquée et ses larges cimetières peuplés de défunts illustres, il remonte encore davantage le cours du temps. Il découvre Dougga, et médite sur ses monuments, symbole de «la grandeur antique» face à la misère du présent, le présent d'un pays «voué à l'abandon» et «parsemé de ruines» (2).

(1) Nuzha, éd. partielle H. Peres sous le titre *Description de l'Afrique Septentrionale et saharienne*, Alger 1957, p. 70

(2) Al-ʿAbdarī, *Riḥla*, éd. M. al-Fasi, p. 82-83.

Le temps continue à passer, et au fil de nos sources on chercherait en vain l'indice d'une reprise. Le mal semble plutôt s'aggraver. Au milieu du VIIIe/XIVe siècle, *al-Ṭāʿūn al-Ǧārif*, La Peste Noire, frappe lourdement. Elle emporta nous dit-on, la moitié d'une population [1] déjà raréfiée. Nous savons, par les études menées en Europe sur le même fléau, que l'évalutation n'est pas exagérée. Aussi Ibn Ḫaldūn, qui vécut le drame, écrit-il : « Aujourd'hui le Maghreb qui fut jadis entièrement urbanisé, de la Méditerranée au Pays des Noirs en profondeur, et de l'extrême Sūs à Barqa en longueur, est en totalité ou en majorité occupé par des steppes, des espaces vides, et des régions désertiques, à l'exception du rivage de la mer et de la bande limitrophe [2]».

Dautres pestes suivirent et la situation ne fit qu'empirer, pour de multiples raisons, au fil du temps. Au début du XVIe siècle l'impression qui se dégage de la lecture de Jean-Léon l'Africain — confirmé quelques décennies plus tard par Luis de Marmol [3] — est que les cités totalement en ruine ou partiellement abandonnées, sont bien plus nombreuses que celles qui avaient conservé l'aspect d'une vraie ville. Marrakech[4] et Bougie [5] étaient aux deux tiers inhabitées. On n'osait trop s'aventurer en dehors des remparts de Tunis [6] par crainte des Arabes nomades. A Béjà [7] il n'y avait plus assez de bras pour cultiver les terres abandonnées aux déprédations des nomades. Seul le cinquième des maisons de Sousse [8] était occupé. Les plus grosses agglomérations ne dépassaient plus guère d'ailleurs une dizaine de milliers de feux. La misère était souvent si évidente que Jean Léon l'Africain nous avoue ne pas pouvoir retenir ses larmes devant tant de désolation [9].

---

(1) Abū al-Faḍl Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Ali b. Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (773-852/1372-1449) *Baḏl al-māʿūn fī fawāʾid al-ṭaʿūn*, ms. de la B.N. de Tunis 00569, fo 73 r° et 77 r°

(2) *Muqaddima*, Beyrouth 1956, p. 661.

(3) Dans son ouvrage *Descripcion General de Africa*, Grenade 1573, trad. Nicola Perrot, Paris 1667, 3 vol.

(4) *Description de l'Afrique*, trad. A. Epaulard, Paris 1956, I, 101-2

(5) *op. cit.*, II, 360-1

(6) *op. cit.*, II, 383

(7) *op. cit.*, II, 374

(8) *op. cit.*, II, 390-1

(9) *op. cit.*, I, 161



Malgré certaines exceptions, qui ont jusque là masqué un tableau général assez triste, le Maghreb du XVIe siècle avait atteint indubitablement le fond du gouffre de la misère [1] et du dépeuplement. Pour le Maroc. D. Noin estime avec raison «qu'il paraît douteux que la population urbaine ait alors dépassé 200 000 habitants au total [2]», et F. Braudel n'est certainement pas trop pessimiste en n'accordant à tout le Maghreb du temps de Philippe II pas plus de deux ou trois millions d'âmes.

La parabole démographique du Maghreb, culminant aux IIIe-IVe/IX-Xe siècles, pour chuter ensuite d'une façon pratiquement continue jusqu'aux temps modernes, demande naturellement une explication. Celle-ci ne saurait être tentée ici. Nous nous sommes en effet proposé exclusivement comme but de mettre en relief les divers temps de la courbe démographique maghrébine au cours du Moyen Age, espérant que l'élucidation du destin démographique du Maghreb médiéval puisse s'engager à plusieurs niveaux: politique certes, mais aussi socio-économique, sanitaire; et peut-être aussi climatique. L'intervention des Fatimides provoqua la rupture d'un équilibre qui ne fut plus jamais totalement rétabli par la suite. Les guerres et les troubles incessants qui en découlèrent, en immobilisant les meilleurs éléments sur les champs de bataille intérieurs et extérieurs, ou, plus radicalement en les fauchant, jouèrent contre le développement démographique. Il ne faut pas non plus minimiser les effets des procédés contraceptifs ou abortifs destinés à conserver aux *ǧawārī* leur valeur marchande [3]. Par ailleurs l'épuisement du stock d'esclaves, qui avaient largement contribué à l'essor économique du IIIe/IXe siècle, ne fut compensé — contrairement à ce qui s'était passé en Europe à partir du Xe siècle — par aucun progrès technique. L'adoucissement du climat, attesté au Xe siècle en Europe, pour laquelle il fut bénéfique, eut probablement des effets contraires au Maghreb. Une très faible variation dans ce domaine, dans un pays où il y avait eu toujours un problème de l'eau, peut en effet avoir de très graves conséquences.

---

(1) Dans l'introduction de sa *Description de l'Afrique*, Jean-Léon l'Africain nous en a laissé par souci d'objectivité historique nous assure-t-il (I, 65), un tableau poignant et assez peu flatteur.

(2) *La population rurale du Maroc*, Paris, 1970, I, 236.

(3) Le *ʿazl*, le *coitus interruptus*, autorisé par le *ḥadīṯ*, était d'une pratique courante, en même temps que certaines drogues abortives. Il est à noter que ces drogues ont leur place dans les traités de thérapeutique, telle la *Risāla al-lawḥiyya* d'Ibn Sīna (Avicenne), éd. M. Souissi, Tunis 1975, p. 83 et 88.

Une étude scientifique de la végétation peut certainement apporter des réponses décisives sur ce plan. Est-il étonnant que dans ce contexte de guerre, de pénurie de main d'œuvre, de stagnation technique, le tout compliqué sans doute de sécheresse plus sévère que jamais auparavant, les famines et les épidémies aient commencé à causer des ravages répétés, et à opérer des ponctions quasi-cycliques ? Une fiscalité de plus en plus lourde et anarchique, pour compenser la baisse du volume des impôts, ne fit que désorganiser encore davantage l'économie, et les structures sociales furent durement bouleversées par l'emprise du nomadisme sur un pays qui fut, jusqu'au IVe/Xe siècle, très urbanisé surtout à ses deux extrêmités. Dès lors, avec une population raréfiée et des zones pratiquement vides, le Maghreb se trouva enfermé dans le cercle vicieux de l'anarchie et des avortements, c'est-à-dire dans la situation qui prévalut jusqu'au début de l'ère coloniale. Son destin fut ainsi largement modelé par son évolution démographique, et cette évolution fut très sensiblement l'inverse de celle de l'Europe. Une impression en creux, comme nous l'avons déjà souligné.

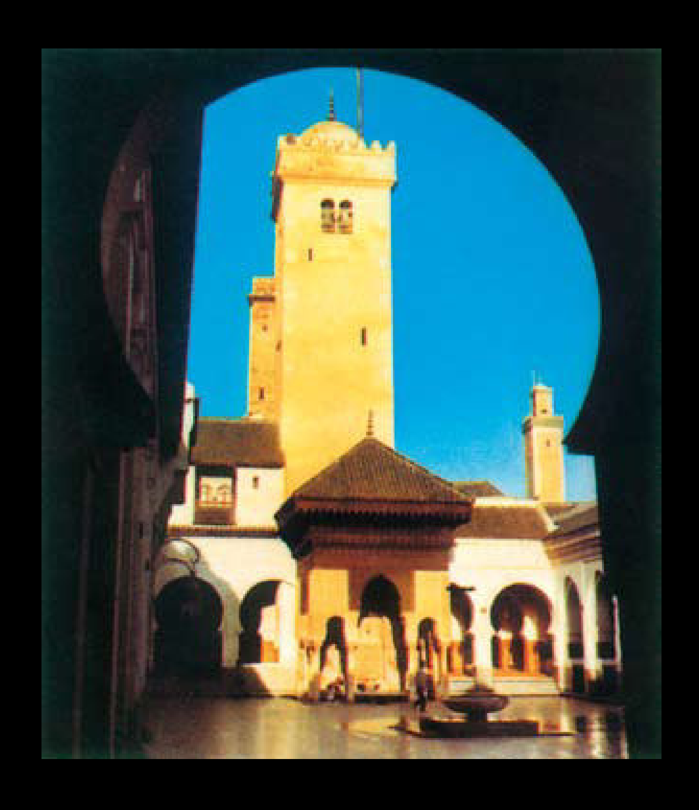
M. TALBI

*Comité scientifique international*
*pour la rédaction d'une Histoire générale de l'Afrique (UNESCO)*

# HISTOIRE GENERALE DE L'AFRIQUE

## *III. L'Afrique du VIIe au XIe siècle*

DIRECTEUR : M. EL FASI, CODIRECTEUR : I. HRBEK



Éditions UNESCO

*Comité scientifique international pour la rédaction d'une Histoire générale de l'Afrique (UNESCO)*

# HISTOIRE GÉNÉRALE DE L'AFRIQUE

## III

## *L'Afrique du VII$^{e}$ au XI$^{e}$ siècle*

Directeur du volume
M. El Fasi
Codirecteur : I. Hrbek

UNESCO

Publié en 1990 par l'Organisation
des Nations Unies pour l'éducation,
la science et la culture
7, place de Fontenoy,
75700 Paris

ISBN 92-3-201709-1 (Unesco)
ISBN 2-7236-1061-6 (Nouvelles Éditions Africaines)

CHAPITRE 10

# L'indépendance du Maghreb

*Mohamed Talbi*

## Révolte et indépendance du Maghreb

### Le Maghreb umayyade

Poitiers (114/732) marqua l'épuisement du mouvement centripète qui avait irrésistiblement concentré autour de Damas, à l'est et à l'ouest, des provinces de plus en plus nombreuses. Huit ans plus tard, en 122/740, commença le mouvement inverse, la réaction centrifuge qui allait donner naissance à plusieurs États indépendants. De 78/697 à 122/740, huit gouverneurs s'étaient succédé à la tête de Ḳayrawān, capitale régionale dont dépendait tout l'Occident musulman, de Lebda, à l'est de Tripoli, jusqu'à Narbonne au-delà des Pyrénées. L'administration directe de cette vaste région par Damas via Ḳayrawān ne dura ainsi qu'un peu plus de quatre décennies. Comparé à la durée de la domination romaine, vandale et byzantine, ce laps de temps paraît dérisoire. Pourtant les résultats furent autrement plus importants et plus durables. Pourquoi ? Certainement parce que les autochtones, tout en repoussant la domination extérieure, manifestèrent leur adhésion sincère aux valeurs introduites par l'Islam. Leur adhésion à celles-ci fut, comme nous le verrons, d'autant plus profonde qu'elle contribua de façon décisive à catalyser et à stimuler les énergies pour le combat.

### La montée de la colère

Pour comprendre la naissance douloureuse du nouveau Maghreb, un Maghreb indépendant issu de la conquête, il faut faire nettement la dis-

tinction entre le fait coranique et sa traduction historique. Traduire, c'est toujours plus ou moins trahir. C'est dire que l'idéal de fraternité qui devait imprégner les relations des musulmans entre eux, sans distinction de race, de couleur ou de lieu, fut très mal rendu dans les faits. Aucun racisme de doctrine ni de principe, certes. Aucune ségrégation de fait non plus. Soit. Pourtant, les Arabes étaient souvent enclins à ne voir dans les Berbères que « la lèpre de la terre »[1] et faisaient circuler sur leur compte des *ḥadīth*[2] humiliants, *ḥadīth* qui étaient d'autant plus nocifs et révoltants qu'indubitablement apocryphes. Pour être tout à fait juste et ne pas fausser les perspectives, il faut ajouter aussi que certains Arabes, les plus généreux, tentaient de les anoblir en leur imaginant une lointaine ascendance arabe[3], surtout yéménite. Il s'agissait en quelque sorte, par le biais de la fiction généalogique, qui pesait alors souvent d'un poids décisif, de les récupérer et de les intégrer, d'en faire des frères[4]. Ceci traduit déjà les hésitations et les ambiguïtés du comportement des Arabes vis-à-vis des Berbères.

Ces hésitations se retrouvent au niveau politique. Ḥassān ibn al-Nuʿmān, renouant avec la politique d'Abū al-Muhādjir Dīnār, allié et ami de Kusayla, incorpora les Berbères dans son armée, et les intéressa au *fāyʿ* [partage des terres]. Son successeur, Mūsā ibn Nuṣayr (79/698-95/714), tout en se conciliant de larges fractions berbères et en s'entourant de fidèles et nombreux clients, dont Ṭāriḳ, le fameux conquérant de l'Espagne, reprit le style énergique de ʿUḳba et mena rudement la pacification. Le calife Sulaymān b. ʿAbd al-Malik (96/715-99/717) le remplaça par Muḥammad b. Yazīd auquel il donna en particulier des consignes rigoureuses de justice fiscale. Cette tendance fut encore accentuée par le très pieux ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz (99/717-101/720), dont le gouverneur, un *mawlā*[5] doublé d'un ascète, mit tout son zèle à répandre l'islam et à en donner la meilleure image. Hélas ! Le règne de ʿUmar fut trop bref. A sa mort, un nouveau gouverneur, Yazīd b. Abī Muslim, formé en Iraq à la dure école d'al-Hadjdjādj, fut dépêché à Ḳayrawān. Pour maintenir le volume des impôts, volume compromis par les conversions massives, il décréta, contrairement à la lettre et à l'esprit du Coran, que les nouveaux convertis à l'islam continueraient à payer la *djizya* [capitation][6] et il humilia par ailleurs ses gardes berbères en décidant de les marquer aux mains. Ceux-ci l'assassinèrent (102/720- 721). Ce fut le premier signe de la montée de la colère : Ibn Khaldūn y voit, à juste titre, la première manifestation de l'esprit kharidjite au Maghreb[7].

Dès lors la situation ne fit qu'empirer. Comme on ne peut tout relater, il faut se limiter à rapporter, *in extenso*, un texte qui résume d'une manière saisissante les doléances berbères. Il n'est pas impossible que ce texte repro-

1. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 6, p. 185.
2. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 6, p. 177, 181-189 ; à propos du *ḥadīth*, voir chapitre 2 ci-dessus.
3. Yāḳūt, 1866-1873, vol. 1, p. 369.
4. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 6, p. 187.
5. *Mawlā* (pl. *mawāli*) : musulman non arabe, attaché en qualité de client à une *ḳabīla* arabe.
6. *Djizya* : impôt de capitation payé par les non-musulmans (chrétiens, juifs…).
7. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 6, p. 220-221.

duise effectivement le contenu du mémorandum laissé en désespoir de cause à Hishām b. ʿAbd al-Malik (105/724–125/743) par la délégation conduite par Maysara qui, après sa vaine et ultime tentative, allait déclencher la révolte qui marque le début de l'indépendance du Maghreb: « Maysara partit pour l'Orient à la tête d'une délégation d'environ une dizaine de personnes, afin d'avoir une entrevue avec Hishām. Ils demandèrent une audience et rencontrèrent beaucoup de difficultés. Ils allèrent alors trouver al-Abrash et le prièrent de porter à la connaissance du Prince des croyants ceci: "Notre émir part en campagne avec nous et ses troupes arabes. Lorsqu'il fait du butin, il nous exclut du partage et nous dit: 'Ils y ont davantage droit.' Nous nous sommes dit: Soit ! Notre combat dans la voie de Dieu n'en est que plus pur, car nous ne touchons rien pour cela. Si nous y avons droit, nous y renonçons volontiers à leur profit, et si nous n'y avons aucun droit, de toute façon nous n'en voulons pas." Ils ajoutèrent: "Lorsque nous assiégeons une ville, notre émir nous dit aussi: 'Avancez !' Et il garde ses troupes arabes en arrière. Nous disons aux nôtres: Soit encore ! Avancez, votre part dans le combat dans la voie de Dieu s'en trouvera accrue, et vous êtes de ceux qui se dévouent pour leurs frères. Nous les avons ainsi préservés au prix de nos vies, et nous nous sommes dévoués en leur lieu et place."

» Puis ce fut le tour de nos troupeaux. On se mit à éventrer les brebis pleines à la recherche des fourrures blanches des fœtus destinés au Prince des croyants. On éventrait mille brebis pour une seule fourrure. Nous nous sommes dit: Comme tout cela est simple pour le Prince des croyants ! Nous avons cependant tout supporté; nous avons tout laissé faire.

» Puis on poussa notre humiliation jusqu'à nous enlever toutes celles de nos filles qui sont jolies. Nous fîmes alors remarquer que nous ne trouvions rien qui puisse justifier cela dans le Livre de Dieu ou dans la tradition. Or nous sommes musulmans.

» Maintenant, nous désirons savoir: tout cela, le Prince des croyants l'a-t-il voulu, oui ou non[8] ? »

## Une doctrine révolutionnaire: le kharidjisme

Maysara, dit le Vil (*al-ḥaḳīr*), était un ancien marchand d'eau berbère converti au kharidjisme sufrite. Le kharidjisme fut, sous les Umayyades, la force révolutionnaire la plus redoutable. Né de la *fitna*[9], grande crise qui ébranla la communauté musulmane à la suite de l'assassinat de ʿUthmān (35/656), il élabora d'abord une théologie politique. Cette théologie donne pour axe commun à toutes les formes de kharidjisme le principe de l'élection de l'imam, chef suprême de la communauté, sans distinction de race, de pays ou de couleur, le pouvoir devant être confié au meilleur, « fût-il un esclave abyssin au nez tranché[10] ».

8. Al-Ṭabarī, 1962-1967, vfol. 6, p. 254-255.
9. *Fitna:* rébellion ou guerre civile entre musulmans.
10. Al-Rabīʿ ibn Ḥabīb, *Musnad* n° 819; A. J. Wensinck *et al.*, 1933-1969.

Par ordre décroissant d'extrémisme révolutionnaire, on distingue quatre formes de kharidjisme : celui des azāriḳa, des na<u>dj</u>adāt, des sufrites, et enfin des ibadites. Les premiers, les plus violents, furent exterminés en Orient par le très énergique al-Ha<u>dj</u>dj<u>ā</u><u>dj</u> vers 81/700, et les seconds disparurent pratiquement de la scène politique quelques années plus tôt, vers 74/693, c'est-à-dire avant la conquête définitive du Maghreb. Seuls demeurèrent en lice les sufrites et les ibadites. On peut démontrer que leurs propagandistes prirent le chemin de l'Ouest vers 95/714. Tout se passa comme s'ils s'étaient partagés les zones d'action : les sufrites à l'ouest de Ḳayrawān, et les ibadites à l'est.

Qu'apportaient-ils ? Une stratégie révolutionnaire élaborée et rodée en Orient, et une doctrine adaptée à cette stratégie. La stratégie combinait la *ḳuᶜūd*[11], entourée de *taḳiyya*[12], avec le *<u>kh</u>urū<u>dj</u>*[13]. Quant à la doctrine, elle insistait particulièrement sur l'égalité absolue de tous les musulmans, et sur l'illégalité du pouvoir de fait, celui des Umayyades issu d'un coup de force. Elle dénonçait le caractère injuste de ce pouvoir, coupable de violations répétées de l'esprit et de la lettre du Coran en matière fiscale, entre autres. Tous les thèmes majeurs de la propagande s'appuyaient sur des *ḥadī<u>th</u>*, des dits du Prophète que l'on retrouve dans le *musnad* ibadite d'Ibn Abī al-Rabī[14] et ailleurs. Aucun écrit sufrite, par contre, ne nous est parvenu. Mais on peut admettre sans risque d'erreur que les deux tendances — entre lesquelles on ne relève aucune hostilité — s'accordaient sur l'essentiel. En conclusion, la révolte contre la tyrannie umayyade était prêchée non seulement comme un droit, mais aussi comme un devoir religieux impérieux.

Ajoutons que le kharidjisme plaisait également par son austérité et son rigorisme. Il va de soi que la complémentarité fut parfaite entre la doctrine, d'un côté, et le terrain psychologique, socio-économique ou physique, de l'autre. La géographie eut aussi son mot à dire. Comme l'écrivait R. Dozy en une page vigoureuse qui n'a rien perdu de son intensité malgré plus d'un siècle d'âge, au Maghreb « le calvinisme musulman avait enfin trouvé son Écosse[15] ». Mais en dehors de cette complémentarité, biologique pour ainsi dire, le secret du succès du kharidjisme réside surtout dans le fait que les Berbères étaient à bout. Ils se sentaient frustrés, humiliés et opprimés. Leurs doléances n'avaient trouvé aucune audience à Damas. L'orage était prêt à éclater. La poudre des rancœurs s'était accumulée dans leurs cœurs. Le détonateur sufrito-ibadite fit le reste.

## Succès et revers

Maysara prit donc la direction de la révolte sous la bannière du sufrisme (122/740) et fut salué — en accord avec la doctrine qui veut que le pouvoir

11. *Ḳucud*: littéralement « assis » ; actions subversives destinées à affaiblir l'ordre établi.
12. *Taḳiyya* : dissimulation de sa véritable croyance en vue d'échapper aux persécutions.
13. *<u>Kh</u>urūdj* : action de sortir de la clandestinité pour entrer dans l'insurrection directe.
14. *Musnad* : collection de *ḥadī<u>th</u>* réunis selon les noms de leurs transmetteurs et non selon les sujets.
15. R. Dozy, 1932, vol. 1, p. 149.

suprême[16] échoit au meilleur sans distinction de couleur ou de rang social — du titre de calife. Mais le règne de ce premier calife berbère fut bien bref. S'étant replié, devant l'ennemi, sur Tanger, il fut destitué et exécuté. Et ce fut son successeur, Khālid b. Humayd al-Zanātī, qui remporta la retentissante victoire de la « bataille des nobles » (123/741), qui fut une humiliante hécatombe pour la fine fleur de l'aristocratie arabe. Vers la fin de la même année, cette victoire fut suivie d'une autre, non moins complète et éclatante, sur les bords du Sebū, où périt particulièrement Kulthūm b. ʿIyāḍ, dépêché d'Orient en hâte avec des forces considérables pour sauver la situation. Tout pouvait alors laisser penser qu'un État berbère maghrébin, uni et cimenté par le sufrisme, allait enfin voir le jour.

Il n'en fut rien. Avec l'imminence du triomphe, la discorde s'infiltra dans les rangs des vainqueurs. L'année suivante, sous les murs de Ḳayrawān terrorisée, on vit deux armées rivales : l'une, qui installa son campement à al-Asnām, était conduite par ʿAbd al-Wāhid al-Hawwārī, et l'autre, qui choisit de camper à al-Ḳarn, était commandée par ʿUkāsha. Elles furent battues tour à tour, d'une façon tout à fait inespérée, par Ḥanẓala b. Safwān (début 125/743). On pavoisa jusqu'en Orient où al-Layth, le rival égyptien de Mālik, le fondateur du malikisme, compara cette victoire à celle de Badr.

## La nouvelle carte politique et les relations extérieures

### Les royaumes sufrites

La carte du Maghreb sortit complètement modifiée de la tourmente. Certes, Ḳayrawān ne fut pas conquise. Mais tout le Maghreb central et occidental échappa désormais définitivement à la tutelle de l'Orient.

Le démocratisme kharidjite exagérément soucieux d'autodétermination, lié au sectarisme ethnique, avait élevé, sur l'écroulement de l'autorité centralisatrice des Arabes, une multitude d'États. Les plus petits, aux contours plus ou moins fluides et à la durée de vie imprécise, ne nous sont guère connus. Seuls les royaumes les plus importants, ceux qui ont défrayé la chronique, ont échappé à l'oubli.

Le premier à se constituer au Maroc sur les bords de l'Atlantique entre Salé et Azemmour fut celui du Tāmasnā, plus connu sous le nom méprisant de « royaume des Barghawāṭa ». Son fondateur, le Zanāta Tarīf, avait pris part à l'assaut sufrite contre Ḳayrawān. C'est dans ce royaume que le nationalisme berbère fut poussé jusqu'à ses extrêmes limites. Le kharidjisme sufrite avait permis, tout compte fait, la libération politique. Mais la domination spirituelle de l'Islam, c'est-à-dire la soumission à des idées importées de l'étranger, demeura. Le quatrième souverain de la dynastie des Banū Tarīf, Yūnus b. Ilyās (227/842-271/884), pour mieux affranchir son peuple, décida

16. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, 1947, p. 124-125 ; Ibn ʿIdhārī al-Marrākushī, 1848-1851, vol. 1, p. 53 ; Ibn Khaldūn, 1867, vol. 6, p. 221.

de le doter, sur le modèle de l'islam, d'une religion nationale. Il fit de son grand-père, Ṣāliḥ b. Tarīf, un prophète et lui attribua un coran en berbère avec tout un ensemble de prescriptions rituelles et de restrictions alimentaires plus exigeantes encore que celles de l'islam, donc perçues comme supérieures. Il s'agissait en somme d'une sorte de libération culturelle destinée à parachever la libération politique déjà acquise. Le processus n'est pas sans rappeler, *mutatis mutandis*, certains phénomènes contemporains de décolonisation. Les Banū Tarīf réussirent à préserver leur indépendance et leur originalité durant des siècles, et il est symptomatique que même leurs ennemis musulmans sunnites n'aient pu s'empêcher de louer leur bravoure et leur haute moralité.

En même temps que le royaume du Tāmasnā se constitua, au Maghreb central, celui de Tlemcen (124/742-173/789), fondé par Abū Ḳurra, dont le père avait un nom, Dūnnās[17] (Donnus), qui attestait son origine chrétienne. Abū Ḳurra, lui aussi, avait participé au hallali manqué contre Ḳayrawān. Il fut, nous dit Ibn Khaldūn[18] élevé à la dignité de calife. Son royaume zanāta ne lui survécut pas cependant bien longtemps. Le 15 radjab 173/8 décembre 789, Tlemcen passa sans coup férir au pouvoir des Idrisides.

Le troisième royaume sufrite, celui des Banū Wasūl (plus connu sous le nom de Banū Midrār) fut fondé à Sidjilmāsa (140/757-366/976), sur un emplacement antique, par des Berbères miknāsa. Ce royaume, qui engloba les oasis du Tafilālet et s'étendit jusqu'au Darʿa, mena jusqu'en 296/909 — date de l'avènement des Fatimides — une vie somme toute paisible. C'est déguisé en marchand que le futur calife fatimide, ʿUbayd Allāh al-Mahdī, fit son entrée à Sidjilmāsa, où, après quelques hésitations, il fut finalement écroué. A la fin de 296 (septembre 909), Abū ʿAbd Allāh al-Dāʿī vint prendre la ville d'assaut et le libérer. Al-Yasāʿ ibn Midrār fut mis à mort et remplacé par un gouverneur fatimide qui ne put se maintenir en place plus d'une cinquantaine de jours. Les Banū Wasūl reprirent le pouvoir dans la ville et purent y régner, à travers vents et marées, en troquant entre-temps le sufrisme contre l'ibadisme puis finalement contre le sunnisme, jusqu'à ce qu'ils fussent définitivement évincés par les Zanāta Banū Khazrūn, soutenus par les Umayyades d'Espagne. Sidjilmāsa fut surtout un grand port saharien, une écluse sur la route de l'or et une plaque tournante dans les échanges entre les pays subsahariens, le Maghreb et l'Orient[19]. Aujourd'hui disparue, Sidjilmāsa laisse le souvenir d'une grande métropole commerciale dont les géographes vantent les belles résidences (les *ḳsār*) et la prospérité. Les tentatives de fouilles entreprises sur le site n'ont malheureusement pas abouti[20].

17. Ibn Hazm, 1962, p. 51.
18. Ibn Khaldūn, 1867, vol. 6, p. 267.
19. Voir chapitre 11 ci-après.
20. Commencées sur instruction de Mohammed El Fasi, alors ministre de l'éducation nationale, et abandonnées par ses successeurs, ces fouilles étaient pourtant prometteuses. M. El Fasi nous signale en particulier qu'elles avaient permis de découvrir « des canalisations d'eau dont les tuyaux étaient émaillés à l'intérieur », ce qui dénote « un état de civilisation avancée ».

## Les royaumes ibadites

La sphère d'influence de l'ibadisme fut initialement celle de Tripoli. Sa position était inconfortable. La défense de Tripoli — verrou du couloir de communication entre l'est et l'ouest — était en effet vitale pour maintenir la liaison entre Ḳayrawān et le siège du califat. Aussi aucun royaume ibadite officiellement reconnu ne put-il s'y maintenir fort longtemps. Comme nous l'avions vu, l'insurrection vint d'abord de l'ouest: elle fut d'inspiration sufrite et de direction zanāta. Plus modérés, et par nécessité plus prudents, les ibadites commencèrent par adopter une attitude de pure expectative. Ils s'étaient d'abord organisés, conformément à leur théologie qui recommande le *ḳuʿūd* et le *kitmān*[21], pour attendre l'heure propice.

Celle-ci sonna en 127/745. Cette année-là, Damas était en proie à l'anarchie, et Ḳayrawān était tombée entre les mains de ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb, que nous retrouverons plus loin. Celui-ci commit l'erreur de faire exécuter le chef des ibadites de la province de Tripoli, ʿAbd Allāh ibn Masʿūd al-Tudjībī. Ce fut le signal du *khurūdj* [insurrection ouverte]. Les deux chefs ibadites, ʿAbd al-Djabbār b. Ḳays al-Murādī et al-Hārith b. Talīd al-Ḥaḍramī, deux Arabes, remportèrent d'abord victoire sur victoire et finirent par s'emparer de toute la province de Tripoli. Hélas pour eux, ils n'échappèrent pas, pas plus que leurs confrères sufrites, à la malédiction de la désunion. On les découvrit morts, transpercés chacun de l'épée de l'autre. Ismāʿīl b. Ziyād al-Nafūsī, un Berbère, prit le relais et menaça Gabès. Mais la chance lui manqua. ʿAbd al-Raḥmān ibn Ḥabīb parvint à le battre en 131/748-749 et à récupérer Tripoli, où il massacra les ibadites afin d'en extirper l'hérésie de cette province.

Ce fut en vain: l'ibadisme ne rendit pas l'âme. Il rentra seulement de nouveau dans le *ḳuʿūd* [clandestinité], s'appuyant sur les structures appropriées de *kitmān* [secret] et de *taḳiyya* [dissimulation tactique], qui lui garantissaient la survie dans l'attente d'une nouvelle résurgence (*zuhūr*) au moment favorable. Il resurgit violemment par deux fois encore. En 137/754, à la faveur de l'anarchie qui suivit l'assassinat de ʿAbd al-Raḥmān ibn Ḥabīb, l'ibadisme reprit le pouvoir à Tripoli. De là, Abū ʾl-Khaṭṭāb se dirigea vers Ḳayrawān, qui avait été entre temps occupée et cruellement traitée par les sufrites warfadjūma du sud tunisien. En ṣafar 141/juin-juillet 758, il pénétra dans la ville où il installa comme gouverneur ʿAbd al-Raḥmān b. Rustum, le futur fondateur de Tiāret. Enfin les bannières kharidjites flottaient partout dans le ciel du Maghreb ! Était-ce la fin de son rattachement à l'Orient ? Non. En rabīʿ 144/juin-juillet 761, Ibn al-Ashʿath vint de nouveau planter l'étendard noir des Abbasides à Ḳayrawān. Mais dix ans plus tard, l'insurrection reprit avec une rare violence. La plupart des chefs kharidjites — dont Abū Ḳurra et Ibn Rustum — y participèrent, sans réussir cependant à maintenir leur coalition. Seul, en définitive, l'ibadite Abū Ḥātim, faisant mouvement depuis Tripoli, resserra son étau autour de la capitale de l'Ifrīḳiya, et réduisit ses habitants à manger leurs chats et leurs chiens. Au début de 155/772,

21. *Kitmān* : clandestiné.

la ville affamée tomba de nouveau aux mains des ibadites, mais ce ne fut que pour quelques mois. Le 19 djumādāc II 155/27 mai 772, Yazīd b. Ḥātim al-Muhallabī vint mettre un point final aux efforts des ibadites pour prendre le pouvoir au Maghreb oriental.

Le seul État ibadite qui réussit à s'organiser durablement fut celui de Tāhert (Tiāret) (144/761-297/910), fondé par le persan cAbd al-Raḥmān ibn Rustum, qui avait réussi à s'échapper de Ḳayrawān investie par Ibn al-Ashcath. Vers 160/778, il fut élevé à la dignité d'imam, et son rayonnement se fit vite sentir jusqu'en Orient d'où il reçut, de la part des fidèles de l'ibadisme, de substantiels secours financiers qui contribuèrent à consolider le jeune État. La dynastie qu'il fonda, malgré de sérieux chiismes, ne fut jamais réellement contestée. L'Etat rustumide s'étirait, à la manière d'un plasma discontinu et assez fluide où baignaient les fidèles de l'ibadisme, depuis le Maghreb central jusqu'au Djabal Nafūsa. Cet État aux frontières imprécises n'a jamais été fortement structuré et, en dehors de la ville même de Tiāret, l'autorité de l'imam était beaucoup plus spirituelle que temporelle. Malgré leurs divergences doctrinales, les Rustumides nouèrent de solides liens d'amitié avec les Umayyades d'Espagne, et observèrent vis-à-vis de leurs voisins à l'est et à l'ouest une neutralité pleine de réserve. Seul l'imam cAbd al-Wahhāb (168/784-208/823) intervint contre les Aghlabides en soutenant en vain les efforts de ses adeptes du Djabal Nafūsa pour s'emparer de Tripoli (196/811-812). En 283/896, Tiāret laissa Ibrāhīm II écraser à Mānū les Nafūsa, fer de lance du royaume et soutiens fidèles des imams, sans intervenir.

## Recul du kharidjisme et fondation du royaume idriside

Le kharidjisme ne pénétra pas seul au Maghreb. Sensiblement à la même époque, l'*ictizāl*[22] de tendance wasilite y gagna aussi des adeptes, contre lesquels les ibadites durent mobiliser leurs meilleurs docteurs pour des confrontations dans des joutes oratoires publiques qui firent sensation et dont on conserva le souvenir. Une principauté mutazilite, gouvernée par le berbère Ibrāhīm b. Muḥammad al-Muctazilī, put même s'implanter à Ayzaradj, à l'ouest de Tiāret. Fut-elle la seule ?

La propagande chiite, initialement dirigée vers l'Orient, négligea d'abord le Maghreb. Mais à partir du milieu du IIe/VIIIe siècle, elle commença à le disputer efficacement au kharidjisme, qui enregistra un sérieux recul. La raison de ce tournant est à chercher dans l'échec de la révolte de Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya à La Mecque en 145/762, et dans la sanglante répression qui suivit. Beaucoup d'Alides durent, de gré ou de force, chercher refuge ailleurs. Certains s'établirent au Maghreb, où ils se livrèrent à une intense propagande politico-religieuse, grandement aidés par l'auréole que leur valait leur ascendance. Abū Sufyān et al-Ḥulwānī vinrent, en 145/762, s'installer sur les confins ouest de l'Ifrīḳiya, où ils entamèrent la lointaine préparation de l'avènement des Fatimides. Un frère d'al-Nafs al-Zakiyya aurait aussi

22. *Ictizāl* : tendance de la théologie musulmane dont l'enseignement est appelé *muctazila* ; voir le chapitre 2 ci-dessus.

été chargé d'une mission de prospection et de propagande au Maghreb. Au démocratisme kharidjite commença ainsi à se substituer une doctrine diamétralement opposée : la théocratie chiite, enseignant que le pouvoir suprême doit être exercé pour le bien de tous par l'imam de droit divin issu de la lignée du Prophète par ʿAlī et Fāṭima.

C'est cette évolution doctrinale qui explique le succès des Idrisides. Chassé d'Orient après l'échec de la révolte de Fakh (169/786), Idrīs Ier frère d'al-Nafs al-Zakiyya, finit, après un crochet par Tanger « où il ne trouva pas ce qu'il cherchait[23] », par parvenir à Walīla (Volubilis), vieux centre de civilisation chrétienne, où, le 1er rabīʿ I 172/9 août 788, il fut favorablement accueilli par le chef des Berbères awrāba, le mutazilite ʿAbd al-Ḥamīd. Six mois après, il prêta le serment d'investiture, la *bayʿa*. Aussitôt après, il engagea une vaste campagne d'expansion et d'islamisation. Tlemcen lui ouvrit bientôt ses portes, et il inquiéta tant et si bien le calife abbasside que celui-ci le fit assassiner (179/795) par un médecin, al-Shammākh al-Yamānī, dépêché spécialement de Bagdad dans ce but, et aidé dans sa mission par Ibrāhim b. al-Aghlab, alors gouverneur du Mzāb. Cet assassinat ne résolut rien. Idrīs Ier laissa en effet sa *djāriya* [esclave] berbère, Kanza, enceinte de ses œuvres. On donna à l'enfant le nom de son père, et on gouverna pour lui en attendant sa *bayʿa* [serment d'investiture]. Bagdad ne désarma pas immédiatement. Un Alide, même à demi berbère et dans une contrée obscure à la limite du monde connu, pouvait se révéler dangereux. Le califat essaya donc, à travers Ḳayrawān, par les intrigues et les pots-de-vin, de tuer le germe dans l'œuf. Rāshid, le fidèle client d'Idrīs Ier et le meilleur soutien d'Idrīs II enfant, le paya de sa vie. Est-ce pour éviter les inconvénients d'une régence trop prolongée que l'on se décida alors d'investir au plus vite Idrīs II ? Celui-ci reçut en effet dès 187/803 l'investiture, mais on ne sait pas avec certitude sous quel titre ; peut-être celui d'imam, conformément à la doctrine zaydite. Les intrigues ne cessèrent pas pour autant. En 192/808, Idrīs II ordonna l'exécution d'Isḥāḳ b. Muḥammad b. ʿAbd al-Ḥamīd — le chef des Awrāba qui avaient fait la fortune de son père — pour intelligence avec l'ennemi aghlabide. Accusation réelle ou désir d'émancipation ? Était-ce pour mieux échapper à la tutelle de ses protecteurs berbères que le jeune souverain s'installa l'année suivante sur la rive gauche du Wādī Fās, fonda sa propre résidence et s'entoura d'Arabes ? Avec le temps, les hostilités entre Aghlabides et Idrisides s'apaisèrent. Les uns et les autres étaient trop absorbés par leurs problèmes internes. Il devint aussi évident que les Idrisides ne constituaient aucun danger pour leurs voisins, et encore moins pour le califat. Leur chiisme d'origine fut en effet bien vite oublié au profit du sunnisme. Ainsi, tacitement, le Maghreb se trouva partagé en trois zones d'influence : les Aghlabides à l'est, les kharidjites au centre, et les Idrisides à l'ouest.

La politique d'Idrīs II fut la continuation de celle d'Idrīs Ier. A partir de Volubilis, puis de Fès, elle consista à islamiser, à arabiser et à étendre

23. Ibn Abī Zarʿ, 1936, vol. I, p. 7.

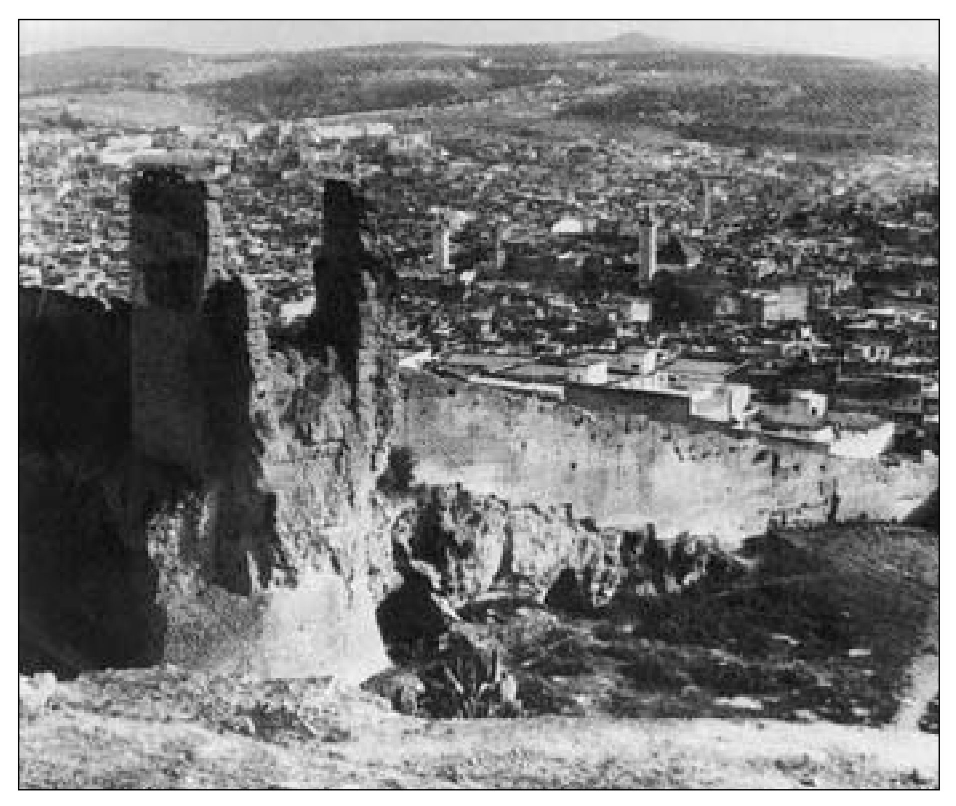
les frontières du royaume dans les limites de la zone d'influence indiquée. Idrīs II fit reconnaître son pouvoir par les Maṣmūda du Haut Atlas, maintint Tlemcen dans son orbite, s'empara de Nefīs au sud, mais échoua à l'ouest devant la résistance des Barghawāṭa qui occupaient le plateau du Tāmasnā le long de l'Atlantique.

A sa mort (en djumādā II 213/septembre 828), il était à la tête d'un royaume important et prospère. Il le partagea entre sept de ses dix fils. Ce morcellement qui, au départ, n'était pas aussi grave qu'on l'avait pensé, se révéla en fin de compte désastreux. Muḥammad (213/828-221/836), l'aîné des fils d'Idrīs II, reçut en effet avec Fès le droit de suzeraineté. En théorie, le royaume restait uni. Ses frères, confortablement lotis, étaient en principe ses vassaux et demeuraient sous son autorité. En fait, le système fonctionna mal. A l'effort d'unification et d'expansion d'Idrīs Ier et d'Idrīs II succéda donc l'effritement. Puis, avec la disparition de Yaḥyā II (245/859), qui défraya surtout la chronique par son inconduite, le pouvoir royal échappa à la branche aînée. Il passa à la branche cadette des rifains Banū ʿUmar. Dès lors, la crise prit une tournure plus aiguë. Ce ne fut qu'une suite monotone de luttes intestines, de troubles et de conflits sanglants, qui ne prirent fin qu'avec la dynastie (375/985). Celle-ci, disparue du Maroc, allait, en 407/1016, donner à Cordoue un éphémère calife en la personne de ʿAlī b. Ḥammūd, un descendant des Banū ʿUmar.

La fin peu brillante et somme toute naturelle des Idrisides ne doit pas nous masquer le rôle capital qu'ils jouèrent dans le destin du Maroc. Sur le plan politique, ils sont à l'origine de l'émergence d'une conscience nationale marocaine dont on peut suivre le cheminement jusqu'à nos jours. Ce sont eux qui ont fait le Maroc et l'ont doté de sa première capitale : Fès. A l'extrême ouest du Maghreb, Fès joua le rôle dévolu à Ḳayrawān en Ifrīḳiya, et à Cordoue en Espagne. Grâce à Lévi-Provençal, nous savons aujourd'hui qu'elle doit sa fondation d'abord à Idrīs Ier qui, en 172/789, fonda, sur le Wādī Fās, la cité de la rive droite, peuplée de Berbères, puis à Idrīs II qui, en 193/809, face à cette première cité, créa une nouvelle ville plus urbanisée sur la rive gauche (voir fig. 10.1)[24]. Initialement, chacune de ces deux cités était munie d'une enceinte propre, et il a fallu attendre les Almoravides pour les voir enfin unifiées. Bénéficiant d'une position exceptionnellement favorable sur le grand axe ouest-est par le couloir de Taza, abondamment pourvue en eau, en bois, en pierre de construction et en argile pour la poterie, Fès connut un grand développement et fit la gloire des Idrisides. Cœur spirituel du nouvel État, elle fut et demeure un foyer intellectuel de premier ordre.

Initialement implanté en milieu berbère, le royaume des Idrisides ne fut pas plus arabe que celui des Rustumides ne fut persan. Cependant Fès, en accueillant les réfugiés de Ḳayrawān et de Cordoue, devint rapidement un irrésistible pôle d'arabisation. Dès 189/805, la ville accueillit cinq cents cavaliers groupant des Ḳays, des Azd, des Mudlidj, des Banū Yaḥṣūb et des Ṣadaf venant d'Ifrīḳiya et d'Espagne. C'est parmi eux qu'Idrīs II, en créant

24. E. Lévi-Provençal, 1938.



10.1. *Vue générale de la vallée dans laquelle a été construite la ville de Fès ; au premier plan, la muraille externe de la ville remaniée à plusieurs reprises par les dynasties successives.* [*Source :* Mohammed El Fasi.]

sa nouvelle résidence, constitua sa première cour arabe. En 202/817-818, elle reçut les flots de rescapés de la révolte du faubourg (Rabāḍ) de Cordoue, et en 210/825-826 de nouveaux émigrés ḍ'Ifrīḳiya. En 245/859 enfin fut fondée par une kairouanaise la toujours célèbre mosquée-université d'al-Ḳarāwiyyīn, qui joua un rôle déterminant dans l'histoire religieuse et culturelle du Maroc. Ainsi, en milieu berbère, Fès devint une capitale politiquement et intellectuellement arabe. A partir de ce centre, plus par osmose et rayonnement que par la guerre, l'arabisation et l'islamisation firent tâche d'huile. Quoique à l'origine chiites de tendance zaydite, les Idrisides ne semblent pas avoir fait un effort particulier pour imposer leur doctrine. Ils semblent même avoir favorisé la diffusion de l'école de Mālik, le grand maître de Médine, peut-être parce que ce dernier n'avait pas caché ses sympathies alides, particulièrement au moment de la révolte d'al-Nafs al-Zakiyya, frère d'Idrīs I$^{er}$. Ainsi le malikisme devint sous le règne des Idrisides l'école dominante au Maroc.

Ajoutons que le succès des Idrisides fut contagieux. D'autres descendants de ʿAlī vinrent en effet disputer fructueusement le Maghreb central



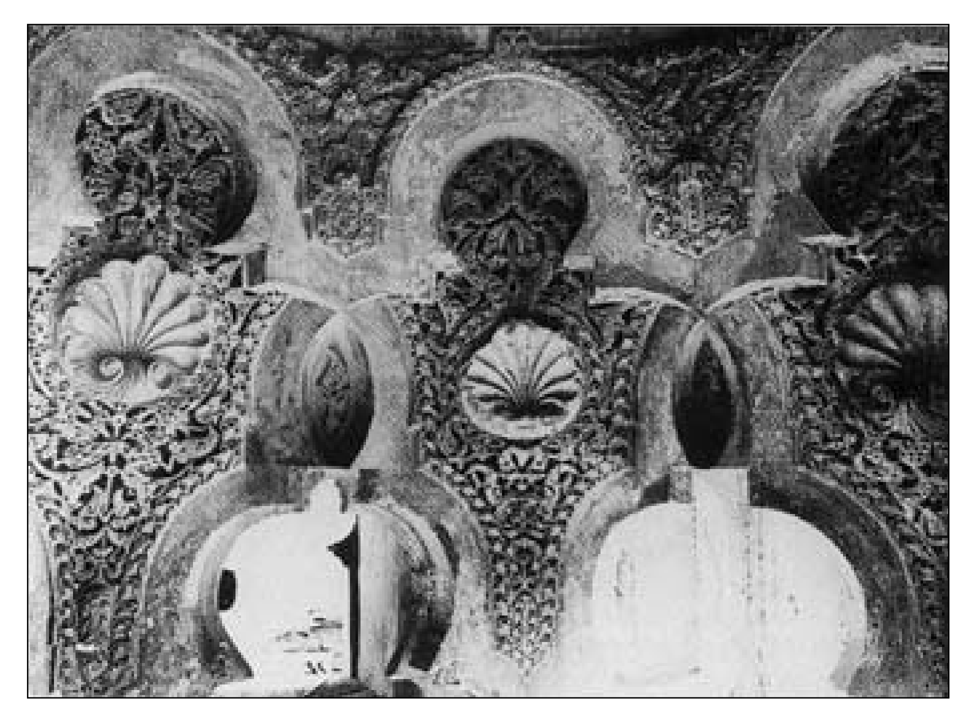
10.2. *Minaret de la mosquée Ḳarāwiyyīn de Fès.*
[*Source :* Ministère de la culture du Maroc, Rabat.]

au kharidjisme. Al-Yaʿḳubī, qui visita la région entre 263/876 et 276/889, n'y énumère pas moins de neuf émirats alides[25]. Entre tous ces États, les frontières ne furent naturellement ni rigides ni étanches. Malgré les oppositions et les anathèmes au niveau politique, les hommes et les biens circulaient dans tous les sens, et avec eux bien entendu les idées.

## Première tentative d'indépendance de l'Ifrīḳiya

Au lendemain de la « bataille des nobles » (122/740), les Arabes du Maghreb commencèrent à mesurer le fossé qui s'était creusé entre eux et leurs frères demeurés en Orient. Déjà humiliés et traumatisés par leur défaite, ils furent abreuvés par les « Orientaux » envoyés à leur secours

25. Al-Yaʿḳūbī, 1870-1894.



10.3. *La Ḳubba Barādiyyin à Marrakech : détail de l'ornementation interne de la coupole.* [*Source :* J. Devisse.]

de ce mépris réservé jusque-là aux seuls Berbères. Sur les bords du Chélif l'armée d'Ifrīḳiya, commandée par un petit-fils du conquérant du Maghreb, Habīb b. Abī ʿUbayda b. ʿUḳba b. Nāfiʿ, faillit, sous les yeux des Berbères, tourner ses armes contre les renforts « étrangers » venus d'Orient sous les ordres de Kulthūm b. ʿIyāḍ et de son cousin Baldj, tant les provocations et les sarcasmes de ces derniers furent offensants. Relevant le défi, ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb proposa un duel entre son père et Baldj. L'affrontement fut évité de justesse. Mais ce fait, joint à bien d'autres indices concordants, nous révèle un phénomène capital pour comprendre l'évolution ultérieure de la situation : l'éclosion chez les Arabes maghrébins, et particulièrement chez ceux de la deuxième et de la troisième génération qui, nés en majorité dans le pays, n'avaient jamais vu l'Orient, d'une véritable conscience nationale locale. C'est ce phénomène qui nous fournit l'axe structurant de toute une série d'événements qui, autrement, demeureraient indéchiffrables.

On comprend mieux dès lors comment ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb, l'homme qui avait incarné l'honneur ifrikiyen face à Baldj, réussit à chasser de Ḳayrawān Ḥanala b. Safwān — pourtant auréolé de sa victoire sur les Berbères, mais « étranger » — et à fonder le premier État indépendant du Maghreb oriental (127/744-137/754). De connivence sans doute avec les chefs

de l'armée d'Ifrīḳiya, il lui suffit pratiquement de débarquer à Tunis, venant d'Espagne où il avait intrigué, pour être élevé au pouvoir. L'armée d'Ifrīḳiya, jadis vaincue et humiliée, retrouva avec l'indépendance aussitôt son mordant. Sous son commandement, nous dit-on, « elle ne baissa plus pavillon[26] » et inspira partout la terreur. En 135/752-753, elle s'attaqua victorieusement à la Sicile, à la Sardaigne et à Tlemcen.

Gouvernant un État à direction arabe et à doctrine sunnite — doctrine soucieuse de maintenir l'unité spirituelle de la communauté musulmane (*umma*) — ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb ne pouvait pas ne pas rechercher un *modus vivendi* avec le califat, c'est-à-dire d'abord avec Damas — qui vivait ses dernières heures — puis avec Bagdad. Il ne fit aucune difficulté pour prêter le serment (*bayʿa*) au calife abbaside. Entendons par là qu'il reconnut officiellement le nouveau régime, espérant en retour, pour son propre pouvoir, une reconnaisance *de jure* qui viendrait entériner et renforcer l'indépendance acquise de fait. Al-Ṣaffāḥ (132/750-136/754) donna l'impression d'avoir implicitement admis une telle évolution des rapports entre Bagdad et Ḳayrawān. Mais son successeur Abū Djaʿfar al-Mansūr (136/754-158/775) manifesta clairement sa volonté de revenir au *statu quo* antérieur, avec en particulier ses implications fiscales et ses apports traditionnels d'esclaves. ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb connaissait mieux que quiconque les conséquences désastreuses de telles exigences. Il répondit brutalement au calife : « Aujourd'hui l'Ifrīḳiya est entièrement musulmane. On ne peut plus ni y faire des esclaves ni pressurer la population. Ne me demandez donc surtout pas d'argent[27] ». Ce fut la rupture, suivie peu de temps après par l'assassinat de ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb et par l'avortement de la première tentative d'indépendance qu'il incarna. Celle-ci finit dans l'anarchie, dont le kharidjisme ibadite essaya de tirer profit sans succès durable.

## Les Aghlabides

Abū Djaʿfar al-Mansūr réussit à ramener l'Ifrīḳiya au bercail pour quatre décennies encore (144/761-184/800). Durant ces quatre décennies, le pays ne connut l'ordre et la paix que lorsque les deux premiers Muhallabides (155/772-174/791), après l'échec de la deuxième tentative de l'ibadisme de s'implanter à Ḳayrawān, surent s'imposer grâce à leur valeur et à leur expérience. Avec eux, un timide essai dynastique sembla s'ébaucher. Il n'aboutit pas, et dès 178/794, l'âpreté de la lutte entre les factions rivales du *djund* [armée arabe] pour s'emparer de force du pouvoir prit une telle ampleur que l'Ifrīḳiya devint totalement ingouvernable. Elle n'était plus pour le califat, dont elle grevait lourdement le trésor, qu'une source de soucis sans fin. Par ailleurs Bagdad était de moins en moins en mesure d'intervenir militairement. Écoutant les sages conseils d'Harthama b. Aʿyān, Hārūn al-Rashīd se décida alors à lui accorder de gré une indé-

26. Ibn ʿIdhārī al-Marrākushī, 1848-1851, vol. I, p. 61.
27. Ibn al-Athīr, 1885-1886, vol. 5, p. 314.

pendance qu'elle aurait quand même prise de force. Cette décision fut considérablement facilitée par l'existence à point nommé d'un interlocuteur valable : Ibrāhīm ibn al-Aghlab, le fondateur du royaume aghlabide (184/800-296/909).

Ibrāhīm ibn al-Aghlab n'était pas un inconnu. Son père avait gouverné l'Ifrīḳiya (148/765-150/767) où il avait laissé la vie. Nommé lui-même sous-gouverneur du Mzāb (179/795) par Harthama b. Aᶜyān, alors gouverneur d'Ifrīḳiya (179/795-181/797), il put prouver immédiatement sa fidélité aux Abbasides en collaborant efficacement à la lutte contre les Idrisides. En 181/797, il fut élevé au rang de gouverneur, et il eut bientôt l'occasion de démontrer encore une fois sa discipline et sa loyauté. Dans la compétition ouverte par l'insurrection de Tammām, sous-gouverneur de Tunis, il sut agir en champion de la légalité. Il battit l'insurgé et rétablit le gouverneur légal, le falot Muhammad b. Muḳātil al-ᶜAkkī, dans ses fonctions. Son intervention était-elle totalement désintéressée ? Était-elle dictée par un habile calcul ? Un fait est certain : il fut l'objet de sollicitations pressantes l'invitant à prendre la place d'al-ᶜAkkī. Il ne les accepta qu'à condition que son accession à l'émirat le soit à titre irrévocable et héréditaire. En contrepartie, il offrit de renoncer à la subvention de 100 000 dinars versée à l'Ifrīḳiya sur le *kharādj* d'Égypte et de verser lui-même au trésor de Bagdad un tribut annuel de 40 000 dinars. Al-Rashīd accepta le marché, un marché somme toute avantageux pour les deux parties. L'Ifrīḳiya ne pouvait en effet faire longtemps exception et échapper au mouvement d'indépendance déclenché en 122/740 par la révolte de Maysara. Mais son indépendance se réalisa par la voie des négociations, sans chiismes et sans rupture avec Bagdad.

Les trois premiers souverains de la nouvelle dynastie consacrèrent leurs efforts à consolider leur régime. Ils ne purent naturellement éviter les révoltes de leur *djund*. L'insurrection la plus grave, celle qui faillit emporter le trône aghlabide, fut fomentée par Manṣūr al-Ṭunbudhī (209/824-213/828). Son échec final ouvrit une ère de calme et de maturité durant laquelle l'Ifrīḳiya jouit d'une prospérité proverbiale. Abū Ibrāhīm Aḥmad (242/856-249/863) laissa le souvenir d'un prince idéal entièrement dévoué à l'intérêt de ses sujets. Pour garantir la sécurité du littoral, il construisit de nombreux *ribāṭ*[28], et pour assurer l'alimentation en eau de Ḳayrawān, il la dota des citernes qui font aujourd'hui encore notre admiration. L'apogée, suivi rapidement du déclin, fut atteint sous Ibrāhīm II (261/875-289/902). Son règne fut inauguré sous de très heureux auspices. Ses sujets purent jouir d'une justice rigoureuse et d'une sage administration. Hélas ! Le souverain, atteint de *melancholia*, perdit de plus en plus la raison. Il multiplia les exactions et les fautes politiques, offrant à la propagande chiite d'excellents atouts.

Cette propagande, par la bouche de Abū ᶜAbd Allāh al-Dāᶜī prêchant en Kabylie parmi les Berbères kutāma, annonçait l'arrivée du *mahdī*, du Sauveur

28. *Ribāṭ :* voir, pour les différentes significations de ce terme, le chapitre 13 ci-après.

qui allait installer sur terre un paradis de justice dans lequel le « soleil de Dieu », se levant à l'Occident, brillerait enfin également pour tous. La propagande réussit. Et c'est ainsi que le régime aghlabide, disposant d'énormes moyens matériels mais privé du soutien populaire, fut balayé par les vagues déferlant de la montagne déshéritée à la conquête des opulentes plaines. Le choc décisif se produisit aux environs du Kēf, à al-Urbus (22 d̲j̲umādā II 296/18 mars 909). Précipitamment Ziyādat Allāh III, poussant devant lui les richesses amoncelées par ses ancêtres, quitta de nuit, à la lueur des flambeaux, la luxueuse ville princière de Raḳḳāda fondée par son grand-père. Le lendemain, celle-ci fut livrée au pillage.

Le mouvement d'indépendance dont nous venons de suivre les méandres ne se limita pas au Maghreb. L'Espagne subit sensiblement la même révolution. Le kharidjisme la toucha peu. Là, la lutte s'engagea surtout entre les deux grandes formations ethniques arabes, les Ḳays et les Kalb, traditionnellement ennemis. Un cousin de ʿAbd al-Raḥmān b. Ḥabīb, Yūsuf b. ʿAbd al-Raḥmān al-Fihrī, sembla d'abord l'emporter (129/747-138/756). Il fut finalement frustré de ses efforts par un personnage de premier plan : l'umayyade ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya b. His̲h̲ām b. ʿAbd al-Malik, dont la mère, Rāh, était une captive berbère de la *ḳabīla* des Nafza. Arrivé au Maghreb en fugitif, il put, au bout d'une véritable odyssée, passer en Espagne où il fonda un émirat indépendant. En 316/929, le huitième souverain de la dynastie, ʿAbd al-Raḥmān III, transforma cet émirat en califat, suivant en la matière l'exemple des Fatimides. Ce fut l'apogée de l'Espagne musulmane.

## Les relations extérieures

Le Maghreb médiéval, avec son prolongement ibérique, avait une double vocation commandée par son ouverture, vers le nord, sur le monde chrétien, terre de commerce et de *djihād*, et vers le sud, sur l'Afrique subsaharienne, source de l'or. Avec l'arrivée des Arabes, il entra dans une phase particulièrement active de son histoire marquée par l'expansion territoriale et économique. Cette expansion fut à la fois violente et pacifique.

L'élan expansionniste au-delà des Pyrénées fut brisé en 114/732. Les émirs de Cordoue furent ensuite réduits à un *djihād* défensif destiné à contenir la pression chrétienne sur leur frontière septentrionale. La perte définitive de Barcelone dès 185/801 illustre le succès tout relatif de ce *djihād*. La dernière poussée maghrébine vers l'Europe vint, au IIIe/IXe siècle, à partir de Ḳayrawān. Ziyādat Allāh Ier (201/817-223/838), pour dépressuriser l'Ifrīḳiya soumise aux incessantes révoltes du *d̲j̲und*, saisit l'occasion que lui offrit Euphemius, le patrice de Sicile, d'intervenir dans l'île, malgré l'opposition de la majorité des *fuḳahāʾ* respectueux des traités qui liaient alors les deux royaumes. Un *ḳāḍī* favorable à l'intervention, Asad b. al-Furāt, conduisit l'assaut. Très vite la conquête, qui opposa Bysance à Ḳayrawān, se révéla pénible et laborieuse. Commencée en 212/827, elle ne s'acheva, par la prise de Syracuse (264/878), qu'un demi-siècle plus tard. Entre-temps



10.4. *a* et *b*. *Le* ribāṭ *de Sūs, dont les fouilles ont révélé qu'il avait été construit sur des bases préislamiques.*
[*Source :* Institut national d'archéologie et d'art, Tunis.]

*a. Vue externe de l'enceinte, avec l'unique porte d'entrée — monumentale — et la tour-minaret.*

les Aghlabides s'établirent en Calabre, en Italie du Sud, d'où ils harcelèrent plusieurs villes méridionales. L'attaque la plus douloureusement ressentie par toute la chrétienté fut celle de Rome, assaillie par mer le 23 août 846. Après trois mois de ravages, au cours desquels les lieux saints ne furent pas épargnés, la tragédie finit, au retour, en un immense naufrage. L'effroi qui se saisit de toute l'Italie méridionale fut encore plus intense lorsque Ibrāhīm II, prenant en personne la direction des opérations, y débarqua en ra<u>dj</u>ab 289/juin 902, formant le fol dessein de rejoindre La Mecque via Rome et Byzance. L'aventure prit fin quelques mois plus tard, lorsque l'émir, atteint de dysenterie, rendit l'âme sous les murs de Cosenza (17 <u>dh</u>ū l-Ḳaᶜda 289/23 octobre 902). A partir de ce moment commença le repli. Ajoutons qu'à la faveur de ces événements, un petit émirat musulman, fondé par des mercenaires qui furent d'abord à la solde des princes italiens, put se maintenir à Bari de 847 à 871[29].

Ces affrontements violents, qui ne sont que les accidents de l'histoire, ne doivent pas masquer pour nous l'existence de relations pacifiques et

29. Voir G. Musca, 1964.



*b. Cour intérieure montrant les deux étages d'aménagement ; la petite coupole surmonte l'entrée monumentale.*

fructueuses qui se sont poursuivies même durant les hostilités. A un demi-siècle d'affrontements, ponctué d'une vingtaine d'expéditions maritimes échelonnées entre 84/703 et 135/752 et dirigées essentiellement contre la Sicile et la Sardaigne, succéda en Méditerranée occidentale un demi-siècle de paix totale (752-807). Des trêves furent dûment conclues, et des ambassades échangées. La plus célèbre est celle qui se rendit de Bagdad, au printemps de 801, en Gaule carolingienne via Ḳayrawān. Contrairement à ce qu'avait pensé H. Pirenne, il n'y eut pas de rupture entre l'empire de Muḥammad et celui de Charlemagne[30]. Le commerce se poursuivit et engloba même des matières stratégiques, tel le cuivre, le fer, ou des armes — l'Ifrīḳiya en fournissait à la Sicile — malgré les interdictions de l'Église d'un côté, et les protestations des *fuḳahā'* de l'autre. En pleine guerre de Sicile, Naples, Amalfi, Gaète, Venise, Gênes et d'autres ports encore poursuivirent leurs échanges avec le Maghreb, avec lequel ils n'hésitèrent pas à conclure des alliances. Un incident est particulièrement significatif. En 266/880, non loin des îles Lipari, une escadre aghlabide essuya une grave défaite. Nous apprenons à cette occasion que la quantité d'huile saisie fut telle qu'elle provoqua un effondrement sans précédent du prix de cette

30. Voir, sur la thèse de Pirenne, le chapitre premier ci-dessus.



10.5. *Le grand bassin de Raḳḳāda, près de Ḳayrawān ; les énormes contreforts brisaient les vagues provoquées par le vent.*
[*Source :* Institut national d'archéologie et d'art, Tunis.]

denrée à Byzance. Il ne pouvait s'agir que d'une flotte commerciale qui, se dirigeant vers le littoral italien, fut prise inopinément dans la tourmente, ce qui prouve le maintien des circuits mis en place depuis l'Antiquité, circuits qui ont résisté à tous les bouleversements. On peut grouper maints autres indices qui vont tous dans le même sens. L'un d'entre eux mérite d'être particulièrement souligné : les bulles de Jean VIII étaient rédigées sur du papyrus musulman.

Les relations avec l'Afrique subsaharienne furent, durant la période qui nous intéresse, à l'abri de la violence. L'Afrique fournissait certes des esclaves, mais il ne s'agissait pas, dans le contexte de l'époque, d'une activité forcément violente, ni d'une vocation propre à l'Afrique. Naples vendait aussi des Blancs (*Ṣaḳāliba*[31]) au Maghreb, et on connaît le rôle de Verdun dans le commerce des eunuques. Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos que le terme esclave est dérivé du latin médiéval *sclavus*, lui-même formé à partir de *slāvus* (slave). Les Slaves, commercialisés sous le nom de

31. M. Mohammed El Fasi m'indique que « de nos jours encore existe dans les maisons de Fès, au premier étage, une pièce appelée *Ṣaḳlabiyya*, parce qu'elle était réservée jadis aux esclaves blancs (*Ṣaḳāliba*) ».

Slavons ou Esclavons (*Ṣaḳāliba*), avaient fourni en effet au Moyen Age une abondante main-d'œuvre servile. A Ḳayrawān comme à Cordoue, les Noirs achetés au sud du Sahara servaient surtout dans l'armée. Ils collaborèrent ainsi efficacement à l'expansion ifrikiyenne en Sicile et en Italie méridionale, et ils consolidèrent à l'intérieur le pouvoir des émirs aghlabides et umayyades.

Les échanges économiques avec l'Afrique subsaharienne remontaient à la haute antiquité et se faisaient essentiellement selon deux axes: l'un suivant le littoral atlantique, et l'autre aboutissant à Zawīla au sud de la Libye; mais leur volume était modeste. L'entrée du Maghreb dans la zone arabo-musulmane donna à ces échanges, à partir du II^e/VIII^e siècle, une intensité jamais connue. L'axe principal des transactions relia dès lors Awdāghust (Tegdaoust?) à Sidjilmāsa, véritable château d'eau de distribution de l'or provenant du *Bilād al-Sūdān*. On connaît l'émerveillement du négociant-géographe Ibn Ḥawḳal[32] qui, visitant Awdāghust en 340/951, put y voir un chèque de 42 000 dinars émis sur un commerçant de cette cité par un confrère de Sidjilmāsa. Ce chèque, symbole de l'importance des affaires qui se brassaient entre les deux places, nous révèle aussi que le système bancaire, si bien étudié par Goitein pour l'Orient à travers les documents de la Geniza[33], sous-tendait également l'activité commerciale de l'Occident musulman. A partir de Sidjilmāsa les routes s'étoilaient vers Fès, Tanger et Cordoue; vers Tlemcen et Tiāret; vers Ḳayrawān et vers l'Orient. Elles se prolongeaient ensuite vers l'Europe à travers la Sicile et l'Italie, à travers la péninsule ibérique, ou plus directement, selon l'expression de C. Courtois, par « la route des îles » qui, en longeant la Sardaigne et la Corse, aboutissait en Provence[34].

Dans ce contexte d'intense circulation des personnes et des biens, le négociant opulent se doublait quelquefois d'un ambassadeur et d'un influent homme politique. C'est ce qui était justement arrivé à « Muḥammad b. ᶜArafa, un homme distingué, beau et généreux, qui fut envoyé, porteur d'un précieux cadeau, après du roi du Soudan par Aflaḥ ibn ᶜAbd al-Wahhāb » (208/823-258/871), l'imam de Tiāret[35]. Muḥammad b. ᶜArafa, dont la fortune était immense, exerça ensuite les plus hautes fonctions dans la capitale rustumide.

L'ambassade dont il fut chargé est la plus ancienne qui nous soit connue dans les annales diplomatiques entre le Maghreb et l'Afrique subsaharienne.

32. Ibn Ḥawḳal, 1938, p. 96-97; N. Levtzion, 1968*a*; J. M. Cuoq, 1975, p. 71.
33. S. D. Goitein, 1967.
34. C. Courtois, 1957.
35. Ibn al-Saghīr, 1975, p. 340; J. M. Cuoq, 1975, p. 56.

# Société et culture

## Densité et variété démographique

Jamais le Maghreb médiéval n'a été autant peuplé qu'au IIIe/IXe siècle, ce qui contribue à expliquer son expansion au-delà de ses rivages. Par ailleurs, le mouvement allait alors, contrairement à ce qui se passera plus tard, vers la fixation des nomades, qui occupaient surtout le Maghreb central et les confins sahariens, et vers l'urbanisation. Les quatre grandes capitales politiques et culturelles du pays — Ḳayrawān, Tiāret, Sidjilmāsa et Fès — étaient de création arabo-musulmane. Au IIe/IXe siècle, Ḳayrawān comptait certainement quelques centaines de milliers d'habitants, et Ibn Ḥawḳal estimait que Sidjilmāsa n'était ni moins peuplée ni moins prospère[36]. La concentration urbaine n'était pas toutefois la même partout. Le Maghreb oriental, la Sicile et l'Espagne étaient les zones les plus urbanisées. On ne peut citer tous les grands centres urbains. Disons seulement, pour fixer les idées, que la population de Cordoue a pu être évaluée, au IVe/Xe siècle, à un million d'âmes[37].

La société se distinguait par sa très grande diversité. Au Maghreb le fond de la population était constitué par les Berbères, qui ont été déjà présentés au chapitre précédent et qui sont eux-mêmes très divers. L'Espagne était surtout peuplée d'Ibères et de Goths. A ces deux substrats de base étaient venus s'amalgamer, surtout au nord et au sud, divers éléments allogènes. Les Arabes, jusqu'au milieu du Ve/XIe siècle, furent numériquement peu importants. Combien étaient-ils en Ifrīḳiya ? Quelques dizaines de milliers, peut-être cent ou cent cinquante mille âmes tout au plus. Ils étaient encore moins nombreux en Espagne, et pratiquement absents du reste du Maghreb, où leur présence ne se laisse déceler qu'à Tiāret, Sidjilmāsa et Fès. Les Berbères, du Nord marocain surtout, avaient essaimé à leur tour vers la péninsule ibérique, où ils furent plus nombreux que les Arabes. A ces composantes il faut ajouter deux autres éléments ethniques dont l'importance numérique et le rôle spécifique sont encore plus difficiles à évaluer : d'un côté des Européens — des Latins, des Germains, voire des Slaves — considérés globalement comme des *Ṣaḳāliba* [Esclavons] ; et de l'autre des Noirs que nous rencontrons intimement mêlés à la vie des familles riches ou simplement aisées, et qui, comme nous l'avons déjà signalé, servaient dans les gardes personnelles des émirs.

## Les couches sociales

La société de l'Occident musulman médiéval était composée, comme dans l'Antiquité toute proche, de trois catégories d'hommes : les esclaves, les anciens esclaves (généralement appelés *mawālī*) et les hommes libres de naissance.

36. Ibn Ḥawḳal, 1938, p. 96.
37. E. Lévi-Provençal, 1950-1953, vol. 3, p. 172.

Voyons d'abord les esclaves. Pratiquement absents des zones à dominante nomade et à forte structuration « tribale », leur nombre devint considérable dans les grands centres urbains. En évaluant ce nombre au cinquième de la population dans les grandes capitales d'Ifrīḳiya et d'Espagne, on a l'impression, à la lecture de nos textes, d'être au-dessous de la réalité. Comme dans les autres couches sociales, on trouve parmi eux des heureux et des malheureux. On les trouve dans les harems — favorites blanches ou noires et eunuques — comme on les trouve dans tous les secteurs de la vie économique, à tous les niveaux, depuis le riche intendant gérant la fortune de son maître jusqu'au paysan besogneux ou au domestique misérable spécialisé dans la corvée d'eau ou de bois. Mais, d'une façon générale, la condition d'esclave n'était pas enviable, malgré les garanties du *fiḳh* [loi] et les réussites exceptionnelles de certains. Leur rôle économique était cependant immense. Ils étaient les machines-outils de l'époque. On a en effet nettement l'impression, pour la partie orientale du Maghreb et pour l'Espagne, qu'une très large portion de la main-d'œuvre domestique, artisanale et rurale — surtout lorsqu'il s'agit des grands domaines englobant quelquefois plusieurs villages — était de condition servile ou semi-servile. Mais la condition d'esclave, si pénible fût-elle, n'était pas définitive. Il était possible de s'en extraire. On sait combien le Coran insiste sur les mérites de l'affranchissement. Aussi les rangs des esclaves étaient-ils, grâce aux effets cumulatifs de l'affranchissement et du rachat de la liberté, sans cesse éclaircis par le passage à une autre catégorie non moins importante : celle des *mawālī*. La mobilité sociale, qui était réelle, jouait en faveur de la liberté.

Les *mawālī* par affranchissement, quoique juridiquement de condition libre, restaient groupés autour de leur ancien maître dont ils formaient la clientèle. Sous le même nom on rencontrait aussi une foule de petites gens, des non-Arabes, qui se mettaient volontairement sous la protection d'un personnage influent — un Arabe — dont ils adoptaient la *nisba* [ascendance « tribale »] et devenaient ainsi sa *gens*. Maîtres et clients trouvaient dans les liens organiques du *walā*[38] chacun son profit : le client profitait de la protection du maître, et le maître avait d'autant plus de prestige et de puissance que sa clientèle était nombreuse.

La masse des hommes libres se scindait à son tour en deux classes : une minorité aristocratique, influente, et généralement riche, la *khāṣṣa;* et une majorité de plébéiens, la *ʿāmma*. La *khāṣṣa* était la classe dirigeante. Ses contours étaient plutôt flous. Elle groupait l'élite de naissance ou d'épée, l'élite intellectuelle, et toutes les personnes fortunées d'une façon générale. L'opulence de certains de ses représentants — tels les Ibn Humayd, une famille de vizirs aghlabides qui s'étaient immensément enrichis dans le commerce de l'ivoire — atteignait quelquefois des proportions fabuleuses. La *ʿāmma* était composée d'une foule de paysans, de petits propriétaires, d'artisans, de boutiquiers, et d'une masse de salariés qui louaient leurs bras

38. *Walā* : relations entre le maître et l'esclave ou l'ancien esclave.

aux champs comme en ville. Sur ses franges inférieures, sa misère frisait le total dénuement. Mais l'espoir de s'élever vers la *khāṣṣa* n'était pas interdit à ses membres. Aucune structuration juridique figée ne s'y opposait.

## Osmose religio-raciale

Aux frontières ethniques et sociales se superposaient d'autres de nature confessionnelle qui ne suivaient pas forcément les mêmes tracés. Au moment de la conquête cohabitaient au Maghreb la religion traditionnelle, le judaïsme et le christianisme. L'islam fit des adeptes dans tous les milieux et devint, au IIIe/IXe siècle, incontestablement majoritaire. Mais si la religion traditionnelle ne subsistait plus qu'à l'état résiduel, le judaïsme et le christianisme conservèrent de nombreux adeptes parmi les autochtones. Ce sont les classiques *dhimmī*, les protégés de l'islam, jouissant, avec la liberté du culte, d'un statut fiscal et juridique à part. En Espagne ils avaient à leur tête un *comes*, appelé aussi quelquefois *defensor* ou *protector*. Sauf lors de quelques rares et courtes périodes de tension, les *dhimmī* et les musulmans avaient le même style d'existence et vivaient d'ordinaire en assez bonne intelligence, comme maintes anecdotes nous le prouvent amplement. On ne nous signale ni émeute religieuse ni ghetto. Mieux, la symbiose était quelquefois telle qu'il arrivait que certains chrétiens, du moins dans les milieux populaires, vouassent une véritable vénération aux ascètes musulmans célèbres de leur entourage. La symbiose se réalisait aussi à un niveau encore plus profond à l'intérieur des foyers. Les *djāriya* [esclaves épouses de musulmans] ayant conservé leurs convictions chrétiennes ou juives n'étaient pas rares en effet. Les enfants issus de ces unions mixtes suivaient, en règle générale, la religion du père. Mais on assistait quelquefois à de curieux compromis. C'est ainsi que dans certains milieux de Sicile les filles appartenaient à la confession de la mère.

L'Occident musulman médiéval avait également ignoré les préjugés de couleur. Les Arabes se considéraient certes comme supérieurs, nous l'avons déjà souligné. Mais ils se mêlaient sans préjugé aux autres races. Les *djāriya* noires n'étaient pas moins appréciées que les autres esclaves, et des mulâtres, ne souffrant d'aucun complexe, se rencontraient à tous les niveaux de la hiérarchie sociale. La diversité religio-raciale était ainsi inhérente à la structure de base de la cellule familiale. Dès lors, à mesure que les unions interconfessionnelles et interraciales se développèrent, les généalogies, malgré le rôle dominant conféré dans le système arabe au père, s'obscurcirent. Il est dans la nature des choses que le sang bleu se raréfie et se décolore. Bref, la société hispano-maghrébine, étonnamment tolérante dans un Moyen Age réputé fanatique, particulièrement composite et hétérogène (à ses deux extrémités), fut un tissu d'entités à la fois très spécifiques et intimement liées entre elles grâce à tout un système de relations multiples et complexes.

## Langues, arts et sciences

A l'époque qui nous intéresse, on parlait plusieurs langues en Occident musulman. Il y avait d'abord les langues berbères, très différentes les unes des autres et très répandues dans tout le Maghreb, particulièrement dans les campagnes et les massifs montagneux difficilement perméables à l'arabe. Ces parlers ne purent cependant franchir la Méditerranée dans le sillage des armées. On n'en décèle en effet aucune trace en Espagne et en Sicile, où les langues locales s'étaient trouvées exclusivement confrontées à l'arabe. En Espagne avait pu se développer une langue romaine hispanique dérivée du latin et très largement usitée aussi bien dans les campagnes que dans les villes. Nous relevons également les traces d'une langue romaine ifrikiyenne qui avait dû être particulièrement courante dans les milieux chrétiens urbains[39]. Mais tous ces idiomes étaient parlés de façon exclusive. La seule langue culturelle, écrite, était l'arabe. Elle était utilisée non seulement par les musulmans, mais aussi par les *dhimmī* qui, tel le juif Maimonide[40], ont su y exprimer quelquefois une pensée particulièrement vigoureuse.

Les foyers culturels étaient nombreux. Toutes les capitales, toutes les villes importantes avaient leurs poètes, leurs *adīb* [littérateurs] et leurs *fuḳahā*ᵓ [théologiens]. On allait quelquefois quérir les plus fameux d'entre ces derniers — ce fut le cas de Tiāret menacée par *l'i*ᶜ*tizāl* — jusqu'au fond des monts des Nafūsa. Mais nous ne sommes renseignés avec quelque précision que sur les trois foyers qui furent incontestablement les plus brillants : Ḳayrawān, Cordoue et Fès. Là, comme dans tout l'Occident musulman, les lettres étaient largement tributaires de l'Orient. On admirait les mêmes poètes et les mêmes *adīb*, et on tissait sur les mêmes métiers. La *riḥla*, le voyage qui combinait les mérites du pèlerinage et de l'étude, maintenait entre les capitales d'Occident et d'Orient un contact étroit et continu. Les Maghrébins en particulier avaient pour leurs maîtres orientaux une admiration qui frisait la superstition. Les hommes et les œuvres circulaient ainsi avec une rapidité qui nous étonne d'autant plus que les chemins étaient longs, pénibles, voire périlleux. Le meilleur exemple de la présence de la culture orientale au cœur de l'Occident musulman est peut-être le *ᶜIḳd al-Farīd*, anthologie composée par l'*adīb* cordouan Ibn ᶜAbd Rabbihi (246/860-328/939)[41]. On n'y trouve que des extraits d'auteurs orientaux, au point que al-Sāḥib b. ᶜAbbād, célèbre vizir buyide et homme de lettres de la seconde moitié du IVe/Xe siècle, s'écria en la consultant : « Voilà notre propre marchandise qu'on nous renvoie ! »

Pourtant Ḳayrawān, Cordoue et les autres capitales avaient aussi leurs poètes et hommes de lettres qui, sans avoir atteint la renommée des grands chantres orientaux, n'auraient quand même pas défiguré le *ᶜIḳd*. Citons pour

39. T. Lewicki, 1951-1952.
40. Fameux médecin et philosophe, natif de Cordoue, mort en 1204.
41. Ibn ᶜAbd Rabbihi, 1876.

Cordoue le panégyriste Ibrāhīm b. Sulaymān al-Shāmī, chantre de ʿAbd al-Raḥmān II (207/822-238/852); Faradj b. Sallām, qui fut lexicographe, poète et médecin, et qui, au cours d'un voyage en Iraq, s'était lié d'amitié avec al-Djāḥi (mort en 255/868), dont il introduisit l'œuvre en Espagne, en particulier le *Bayyān;* ainsi que ʿUthmān b. Muthannā (179/795-273/866), qui rapporta avec lui d'Orient le *Dīwān* du célèbre Abū Tammām qui fut son maître en poésie. En Ifrīḳiya aussi, dans les milieux cultivés, on avait — pas moins que dans le reste du monde musulman — le culte des vers, et tout un chacun était un tant soit peu poète. Certains princes maniaient même la rime avec bonheur: l'un d'entre eux, Muḥammad b. Ziyādat Allāh II (mort en 283/896), avait composé deux anthologies, malheureusement perdues: *Kitāb Rāḥāt al-ḳalb* et *Kitāb al-Ẓahr*. Citons aussi le *Laḳīt al-Mardjān*, la *Risālat al-Wāḥida* et le *Ḳuṭb al-Adad* — tous également perdus — de Abū 'l-Yusr al-Kātib (mort en 298/910-911), qui avait dirigé le bureau de la chancellerie pour le compte des Aghlabides puis des Fatimides. La capitale des Aghlabides avait également ses philologues, qui furent assez célèbres pour être réunis en une « classe » à part par al-Zubaydī dans ses *Ṭabaḳāt al-Naḥwiyyīn* [les classes des grammairiens]. Mais, à ce qu'on sache, la philosophie, qui en Orient commençait déjà avec al-Kindī (mort vers 256/870) à acquérir ses lettres de noblesse, n'y eut — et n'y aura du reste jamais — aucun droit de cité. La cité dédiée par Sīdī ʿUḳba à la défense de l'islam ne pouvait composer avec une liberté de pensée aussi suspecte. Cette discipline en était d'ailleurs encore à ses premiers balbutiements, avec Ibn Masarra (mort en 319/931) en particulier[42], même en Espagne où elle sera plus tard illustrée par des maîtres de renommée universelle.

Dans tout le monde musulman médiéval, on n'aimait pas seulement rimer et philosopher à l'occasion. On aimait aussi boire — certaines boissons enivrantes, tel le *nabīdh*, étaient considérées comme licites par certaines écoles de *fiḳh* —, chanter et danser, surtout à la cour et dans les milieux aristocratiques ou bourgeois. Toute une étiquette — dont la littérature se fit l'écho — fixa la conduite courtoise à suivre en pareille circonstance. L'Ifrīḳiya et l'Espagne surtout ne firent pas exception à la règle. Les *djāriya* formées dans les écoles de chant et de danse de Médine ou de Bagdad étaient très demandées, et leur prix atteignait quelquefois des sommes fabuleuses. On ne recherchait pas moins les musiciens compositeurs célèbres. L'un d'entre eux, Ziryāb (173/789-238/852), eut une fortune particulière et exerça une influence considérable. Ziryāb était un Noir. C'était un *mawlā* des Abbasides. A ce titre, il fut admis dans la célèbre école de chant et de danse dirigée par Ishāḳ al-Mawsilī (150/767-235/850). Très vite, par la maîtrise qu'il acquit et par les dons qu'il manifesta, il excita la jalousie de son maître et dut s'expatrier. Après avoir passé quelque temps à Ḳayrawān, il se rendit à Cordoue sur invitation d'al-Haḳam Ier (180/796-206/822), qui envoya à sa rencontre Manṣūr, un chanteur juif de la cour. Al-Haḳam mou-

42. Voir M. Asín Palacios, 1914.

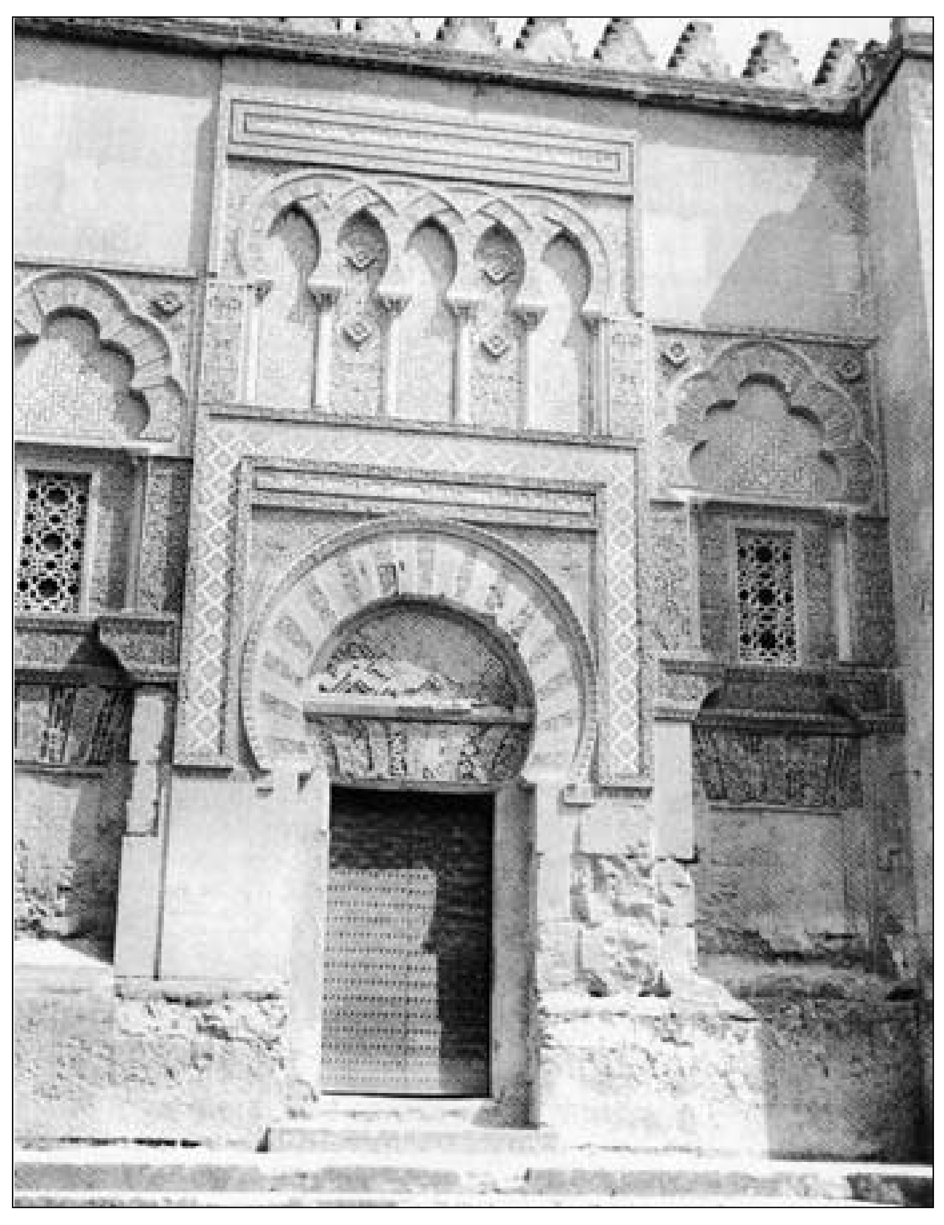
rut entre-temps, et Ziryāb fut reçu par son successeur ᶜAbd al-Raḥmān II (206/822-238/852) avec des égards princiers. Ziryāb bouleversa les mœurs de la cour et de la fine fleur de la société. Il apporta avec lui l'esprit courtois et le raffinement. Il apprit aux hommes et aux femmes l'art de se mettre à table, de se maquiller, de se coiffer et d'adapter toujours la toilette aux heures de la journée et aux circonstances. Sa musique, servie par certaines améliorations instrumentales de son invention, supplanta vite tous les airs anciens et traversa les siècles pour parvenir jusqu'à nous. Le *mālūf*, encore en vogue aujourd'hui au Maghreb, et le *flamenco* espagnol sont les lointains descendants de sa révolution musicale[43].

A cette époque en Espagne, les sciences n'avaient pas encore atteint leur maturité. Mais l'école de médecine de Ḳayrawān, avec des maîtres tels qu'Isḥāḳ b. ᶜImrān et Ziyāb b. Khalfūn (mort en 308/920-921), était déjà d'une certaine renommée. Disons enfin que nous devons au IIIe/IXe siècle, en dehors des réalisations de l'architecture militaire ou princière, deux des plus beaux monuments de l'Islam : la mosquée de Ḳayrawān, qui est surtout l'œuvre des Aghlabides, et celle de Cordoue qui, fondée par ᶜAbd al-Raḥmān Ier en 169/785, ne trouva ses proportions définitives que deux siècles plus tard sous le gouvernement du puissant « maire du Palais » Ibn Abī ᶜĀmir (377/988). Rappelons aussi que la célèbre mosquée-université d'al-Ḳarāwiyyīn à Fès fut fondée en 245/859 par une Kayrawannaise.

## La pensée religieuse

La culture, pendant tout le Moyen Age, fut surtout l'affaire des clercs, c'est-à-dire, lorsqu'il s'agit du monde musulman, des *fuḳahā*ʾ. Au IIIe/IXe siècle, aucune école n'avait encore totalement triomphé, d'où une certaine liberté d'expression et la violence des passions. Curieusement, la capitale où cette liberté était la plus réduite fut Cordoue. On s'exprimait plus librement, comme nous le prouve Ibn al-Ṣaghīr, à Tiāret, pourtant dominée par les ibadites réputés intransigeants. Quant à Ḳayrawān, nous savons que jusqu'au milieu du IIIe/IXe siècle au moins, sa grande mosquée était ouverte aux cercles des ibadites, des sufrites et des mutazilites, qui osaient défendre et enseigner ouvertement leurs opinions « hétérodoxes » ou « hérétiques » au vu et au su des sunnites. Mais la tolérance, qu'elle fût large ou limitée, n'était naturellement pas l'indifférence. Tant s'en fallait même. Les confrontations étaient vives, véhémentes et donnaient quelquefois lieu à de violentes altercations suivies de voies de fait. Ce fut par exemple le cas d'Asad (mort en 213/828), le chef incontesté du sunnisme de son temps, qui fit se rétracter séance tenante, et à force de coups de savate, Ibn al-Farrāᶜ, le chef de l'école mutazilite, qui avait osé le contredire dans son propre cercle sur le problème de la vision de Dieu dans l'au-delà[44].

43. Sur Ziryāb, voir E. Lévi-Provençal, 1950-1953, vol. 2, p. 136 et suiv.
44. M. Talbi, 1966, p. 220.



10.6. *Porte et arches aveugles de la façade ouest de la mosquée de Cordoue.*
[*Source :* © Werner Forman Archives, Londres.]

Le IIIe/IXe siècle fut en effet une époque passionnée de droit et de théologie, un vaste chantier d'édification et d'organisation du présent et du futur. Affirmations, négations, réfutations et contre-réfutations se succédaient donc, verbales et écrites, toujours véhémentes ou indignées. Les uns, les mutazilites au pouvoir à Ḳayrawān, puisaient dans l'arsenal de la dialectique, les autres, les sunnites majoritaires dans le peuple et jouant souvent l'opposition, dans celui de la tradition. Ainsi modernisme et intégrisme s'affrontaient déjà ! Nous publierons prochainement certains écrits polémiques qui nous font revivre l'ambiance à Ḳayrawān.

De quoi discutait-on ? De l'*irdjāʿ*, c'est-à-dire de La foi et du salut. La foi est-elle seulement conviction, ou bien formulation et œuvres ? A l'arrière -plan de ce débat abstrait et métaphysique se profilaient des problèmes pratiques de politique et d'éthique. On discutait aussi naturellement du *ḳadar*, c'est-à-dire du libre arbitre et du déterminisme. Problème central et structurant de l'*iʿtizāl*, le *ḳadar* a fait couler beaucoup d'encre dans toutes les religions et toutes les philosophies sans que personne n'ait jamais réussi à résoudre vraiment la quadrature du cercle. Nous savons aujourd'hui que ce problème passionnait les foules ifrikiyennes, et que l'on se bousculait, entre autres, sous les murs du *ribāṭ* de Sūs pour assister aux joutes contradictoires. On se passionnait aussi pour une foule d'autres problèmes: les attributs de Dieu, sa vision dans l'au-delà, la nature du Coran, etc. La théologie était ainsi au cœur de tous les débats. L'atmosphère en était saturée. En un sens, le IIIe/IXe siècle fut très intellectuel.

Plus tard, à partir du milieu de ce siècle — date à laquelle Sahnūn (160/777-240/854) chassa de la grande mosquée de Ḳayrawān « les suppôts de l'hérésie » —, lorsque l'orthodoxie commença à l'emporter, les querelles ne s'apaisèrent guère. Elles surgirent, ou s'exaspérèrent, à l'intérieur du sunnisme, et les fissures ne furent pas moins graves dans les rangs des ibadites ou des sufrites.

Sur ce fond de passion, de polémique et de lutte, quelques silhouettes de grands *fuḳahāʾ* se détachent avec netteté : pour l'Espagne celle de ʿIsā b. Dīnār (mort en 212/827), de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (mort en 238/852), et surtout du *mawlā* berbère Yaḥyā b. Yaḥyā al-Lay<u>th</u>ī (152/769-234/849) ; et pour Ḳayrawān celles de Asad b. al-Furāt (142/759-213/828) et de son rival Saḥnūn b. Saʿīd al-Tanū<u>kh</u>ī. Tous, sauf Asad qui fut réclamé surtout par les Hanafites, furent les artisans du triomphe du malikisme en Occident musulman. Saḥnūn surtout joua un rôle décisif dans cette évolution. Sa *Mudawwana*, monumentale somme juridique, fixa et imposa définitivement l'enseignement de Malik. Maître vénéré à son tour, Sahnūn eut un nombre impressionnant de disciples. Ils étaient, nous dit-on, près de sept cents « véritables flambeaux dans chaque ville ». Ces flambeaux éclairèrent, en dehors de l'Ifrīḳiya bien entendu, particulièrement l'Espagne. Les Espagnols se pressèrent en effet nombreux au cours de Saḥnūn. Aussi parle-t-on d'eux au IIIe/IXe siècle à Ḳayrawān comme on parlera plus tard, à Paris, des Écossais ou des Allemands, ʿIyāḍ nous cite dans ses *Madārik* les noms de cinquante-sept *fuḳahāʾ* espagnols qui avaient emporté dans leur

pays l'enseignement du maître kayrawannais et y avaient diffusé son œuvre maîtresse : la *Mudawwana*[45].

La période que nous venons de passer rapidement en revue fut décisive pour le destin du Maghreb. Cette région d'Afrique acquit à cette époque son indépendance, trouva pour ses frontières le tracé qui dans l'ensemble se maintint jusqu'à nos jours, et façonna les traits essentiels de sa physionomie culturelle et spirituelle.

45. M. Talbi, 1962.

# الحريّة الدينيّة بالأندلس
# القاعدة والشذوذ

بقلم :
أ. د. محمّد الطّالبي

اليوم الحريّة الدينية تشغل بال كلّ الناس، أفرادا وجماعات، وتجنّد أقلام المفكّرين غربا وشرقا، جنوبا وشمالا، وتكوّن حقّا من حقوق الإنسان الأساسية، فلا يكاد يخلو منها دستور من دساتير الدول المنخرطة في منظّمة الأمم المتّحدة. لكن هل القضيّة جديدة بالنسبة للإسلام ؟

يبدأ محمود شلتوت، الذي ولي وظيفة شيخ الأزهر سابقا، مؤلّفه «القرآن والقتال» هكذا: «قال لي صديقي العالم:... كيف تقول في ردّك على مصطفى جحا[1]: لا إكراه في الدين ؟ ـــ قلت له : يا صاحبي لست أنا الذي جئت بهذا القول، بل القرآن الكريم يقول ذلك ! ـــ قال : ولكن هذه الآية منسوخة بآية السيف ! ـــ قلت : ومن نسخها ؟ ـــ قال : كثير من العلماء يقولون بنسخها . ـــ قلت : لا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم! ثمّ تركته وانصرفت[2].»

انصرف محمود شلتوت ليؤلف «القرآن والقتال» حيث يقيم الدليل على أنّ الإسلام دين حريّة الاعتقاد ومسالمة الناس، «دين السلم والسلام، دين المحبّة والوئام[3]». هكذا كان الإسلام بالأندلس المسلمة في عصرها الذهبي، قبل أن تمزّقها الفتن والحروب.

---

(1) يحيل محمود شلتوت على : «رسالة محنة العقل في الإسلام، أو محنة الإسلام في عقول أدعيائه».

(2) محمود شلتوت، «القرآن والقتال» ، ط. دار الفتح، بيروت 1403 /1983، ص. 5-6.

(3) محمود شلتوت، نفس المصدر، ص. 9.

كانت دار الإسلام عموما تعدّديّة في العصر الوسيط الذي يهمّنا، تتعايش فيها تعايشا سلميا عادة مجموعات عريضة غير مسلمة، مسيحية على الخصوص ويهودية، وكانت هذه المجموعات، مهما نالها من حين إلى حين من شدائد لا تفتأ أن تتقشّع ـــ شأنها في ذلك شأن كلّ الأقلّيات عامّة بدون استثناء عصرنا ودوله المتحضّرة ! ـــ تتمتّع عادة بشبه استقلالية ذاتية توفّر لها الحرّيات الدينية الأساسية، والتحاكم في شؤونها إلى حكّامها، فلا يطبّق عليها حكم الإسلام وشريعته. وكانت الأندلس في عصرها الذهبي مثلا مرموقا في هذا الصدد، تتعايش فيها الشرائح الدينية المختلفة تعايشا يحترم حريّة الاعتقاد والسلوك. فلم يفرض الإسلام فرضا على أحد، ولم يجبر أحد على اعتناقه بالقهر، أو بأيّ نوع من أنواع الضغوطات، خلافا لما عومل به المسلمون عندما أصبحوا بدورهم أقلّيات تحت لواء الحكم النّصراني، فحملوا على التنصّر قهرا، وأخرجوا من ديارهم قسرا، وطردوا طردا.

وكان الموثّقون بالأندلس، عملا بأحكام الشريعة وبنصّ القرآن الصريح الخاصّ بعدم الإكراه في الدين، يؤكّدون على حريّة الاختيار عندما يسلم نصراني، أو يهودي أو مجوسي، ويلحّون على ذلك إلحاحا عندما يكتبون وثيقة إسلامه، فينصّون بوضوح كامل لا لبس فيه أنّه حرّ مختار، لا خائف من شيء ولا طامع في شيء، وأنّه مدرك تمام الإدراك لما ترك من معتقدات سابقة، واعتنق من معتقدات جديدة، إيمانا بها ورغبة فيها، وأنّه واع كلّ الوعي بما توجبه تلك المعتقدات من فرائض وواجبات.

ولقد ترك لنا فقيه من أشهر فقهاء الأندلس وأعرفهم بالتوثيق، وهو محمد بن أحمد الأموي المعروف بابن العطار (330 ـــ 399 / 942 ـــ 1009)، أنماط الوثائق وأشكالها التي كان الموثّقون ـــ ونحن نسمّيهم اليوم العدول ـــ ينسجون على منوالها بالأندلس في مختلف القضايا التي تعترضهم وتستوجب التوثيق، وذلك في مؤلّفه «كتاب الوثائق والسجلّات»[4] . ومن ذلك، النمط الذي كان معتمدا في تحرير «وثيقة إسلام النصراني»، ونحن ننقله هنا بأكمله على سبيل المثال[5].

## وثيقة إسلام النصراني

أشهد فلان بنُ فلان الإسلامي، شهداءَ هذا الكتاب، في صحّته وجواز أمره وثبات ذهنه وعقله، أنّه نبذ دين النصرانية رغبة عنه، ودخل في دين الإسلام رغبة فيه. وشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمدا عبده ورسوله وخاتم رسله ؛ وأنّ المسيح عيسى بن مريم، صلّى الله عليه وسلّم، عبده ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم»وروح منه. واغتسا

(4) تحقيق ونشر ب. شالميتا (P. Chalmeta) وف. كوريينطي (F. Corriente)، مدريد 1983.

(5) ابن العطّار، كتاب الوثائق والسجلّات ، ص. 405-406.

لإسلامه وصلّى، ووقف على شرائع الإسلام: الوضوء، والصلاة، والزكاة، وصيام شهر رمضان، وحجّ البيت على من استطاع إليه سبيلا، وعرف حدودها ومواقيتها. فالتزم ذلك تمسّكا بالإسلام واغتباطا بالدخول فيه، وحمدا لله على ما ألهمه إليه منه، ومنّ عليه به فيه. وعلم أنّ الدّين عند الله الإسلام، وأنّه ناسخ لجميع الأديان، وأنّه يعلو ولا يعلى عليه، وأنّ الله لا يقبل سواه ولا يرضى غيره.

كان إسلامه ــ طائعا آمنا، غير فارّ من شيء، ولا مكره، ولا متوقّع لأمر ــ على يدي فلان الفلاني. وإن كان حاكما قلت: «على يدي فلان بن فلان قاضي الجماعة بقرطبة»، أو «قاضي كذا»، أو «صاحب أحكام الشرطة»، أو «المدينة»، أو «السوق»، أو «الردّ بقرطبة»، أو «المظالم بموضع كذا».

شهد، على إشهاد فلان بن فلان الإسلامي على نفسه بما ذكر عنه في هذا الكتاب، بعد إقراره بفهم جميعه والتزامه بما فيه عنه، مَنْ عرفه وسمعه منه، وهو بالحالة الموصوفة فيه. وإن جعلت، مكان «من عرفه»، «من وقف على عينه»، أجزاك.

ثم تقول: «وذلك في شهر كذا من سنة كذا.» و«الكتاب نسختان»، أو «على نسخ.» وإن كانت واحدة عند ثقة فهو حسن، والإكثار منها أقوى وأفضل، إن شاء الله».

الّذي يهمّنا بالخصوص من هذه الوثيقة ــ زيادة عمّا بها من تفاصيل أخرى تتعلّق بالمؤسّسات وصلاحياتها ــ هو الإلحاح على كامل الحريّة التي بها يعتنق معتنق الإسلام دينه الجديد، والتأكيد على صدق الاختيار من دون خوف ولا طمع. ونجد نفس الإلحاح على حريّة الاختيار وصدقه في «وثيقة إسلام اليهودي»[6]، و«وثيقة إسلام المجوسي»[7]، و«وثيقة إسلام النصرانية ذات الزوج»[8]، و«وثيقة إسلام المجوسية»[9] مع تفاصيل إضافية تهمّ كلّ دين من هذه الأديان.

توفّر الحرّيات الدينية بالأندلس خلق مناخا طيّبا، فكانت التعدّدية واقعا ملموسا معاشا في كلّ مستويات العلاقات البشرية اليومية. فكانت العلاقات حسنة بين المسلمين وأهل الكتاب في البلاط وفي الأسواق والأندية. كان يجلس بعضهم إلى بعض يتجاذبون أطراف الحديث تجمع بينهم لغة واحدة. وقد تعقد المجالس الأدبية بدكّان الإسرائيلي كما تعقد بفناء غيره من المسلمين. ونكتفي في هذا الصدد بمثال واحد. فهذا ابن حزم (384 ــ 456 / 994 ــ 1064)، الفقيه الظاهري الشهير، صاحب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» الذي يردّ فيه بشدّة على اليهود والنصارى، يروي ما يلي:

(6) نفس المصدر، ص. 409-410.
(7) نفس المصدر، ص. 413-414.
(8) نفس المصدر، ص. 415-416.
(9) نفس المصدر، ص. 417-418.

«ولقد كنت يوما بالمريّة قاعدا في دكّان إسماعيل بن يونس الطبيب الإسرائيلي، وكان بصيرا بالفراسة محسنا لها، وكنّا في لَمَّة، فقال له مجاهد بن الحصين القيسي: ما تقول في هذا ؟ وأشار إلى رجل منتبذ عنّا ناحية، اسمه حاتم ويكنى أبا البقاء. فنظر إليه ساعة يسيرة ثم قال: هو رجل عاشق. فقال له : صدقت ، فمن أين قلت هذا ؟ قال: لِبُهْتٍ مفرط ظاهر على وجهه فقط ، دون سائر حركاته ، فعلمت أنّه عاشق وليس بمريب[10] ».

لكنّ كلّ قاعدة لها شذوذ. يبدو أنّ العلاقات أخذت تسوء بين الجانبين بعدما اشتدّت حملات النصارى على الأندلس الإسلامية في حروب الاسترجاع، وبعد سقوط طليطلة (منتصف محرّم 478 / منتصف ماي 1085) على الخصوص. افتكّ الأذفونش (Alphonse) طليطلة من يد صاحبها القادر بالله ابن ذي النون بعد حصار دام بضع سنوات، ولم يستطع يوسف بن تاشفين المرابطي اُستعادتَها بالرغم من انتصاره في وقعة الزلّاقة (Sagrajas) في 22 رجب 479 / 2 نوفمبر 1086. ولم يستطع الموحّدون إرجاع الوحدة والاطمئنان إلى الأندلس، وانتهى أمرهم إلى كارثة العقاب (Las Navas de Tolosa) سنة 609 / 1212، بعد الأمل الذي واكب انتصار الأرك (591 / 1195).

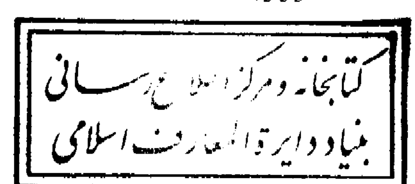
الحروب بين المسلمين والنصارى غربا بالأندلس، وشرقا تبعا لحملات الصليبيين، اسفرت حتما عن تقلّص روح التسامح الدّيني. وهذا ما يشرح الإجراءات القمعية التي لجأ إليها، في آخر خلافته، الخليفة الموحّدي أبو يوسف يعقوب المنصور (580 ـــ 595 / 1184 ـــ 1198) الذي قاد حملة الأرك. ولا شكّ انه اتخذ هذه الإجراءات القمعية بعد انتصار الأرك ، وهكذا يرويها في «المعجب» عبد الواحد المراكشي[11] :

«وفي آخر أيّام أبي يوسف أمر أن يميّز اليهود الذين بالمغرب بلباس يختصّون به دون غيرهم. وذلك ثياب كحلية وأكمام مفرطة السّعة تصل إلى قريب من أقدامهم. وبدلا من العمائم كَلوتات على أشنع صورة كأنّها البراديع تبلغ إلى تحت آذانهم. فشاع هذا الزيّ في جميع يهود المغرب، ولم يزالوا كذلك بقيّة أيّامه وصَدْرًا من أيّام ابنه أبي عبد الله، إلى أن غيّره أبو عبد الله المذكور، بعد أن توسّلوا إليه بكل وسيلة، واستشفعوا بكلّ من يظنون أنّ شفاعته تنفعهم. فأمرهم أبو عبد الله بلبسان ثياب صفر وعمائم صفر، فهم على هذا الزيّ إلى وقتنا هذا، وهو سنة 621.

وإنّما حمل أبا يوسف على ما صنعه من إفرادهم بهذا الزيّ وتمييزه إيّاهم به، شكّه في إسلامهم. وكان يقول: لو صحّ عندي إسلامهم، لتركتهم يختلطون بالمسلمين في أنكحتهم

(10) ابن حزم، طوق الحمامة، تحقيق صلاح الدين القاسمي، الدار التونسية للنشر، 1985، ص 67.
(11) عبد الواحد المرّاكشي، المعجب، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة 1383 /1963، ص 383.





وسائر أمورهم ؛ ولو صحّ عندي كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذراريهم، وجعلت أموالهم فيئا للمسلمين. ولكنّي متردّد في أمرهم.

ولم تنعقد عندنا ذمّة ليهودي ولا نصراني، منذ قام أمر المصامدة. ولا في جميع بلاد المسلمين بالمغرب بيعة ولا كنيسة.

إنّما اليهود عندنا يظهرون الإسلام، ويصلّون في المساجد، ويقرئون أولادهم القرآن، جارين على ملّتنا وسنّتنا. والله أعلم بما تكنّ صدورهم وتحويه بيوتهم.»

كيف أقدم الخليفة أبو يوسف على مخالفة صريح نصّ القرآن: «لا إكراه في الدين» (البقرة، 2 : 256) ؟ الجواب نجده في القول بأنّ هذه الآية منسوخة بآية القتال التي أشار إليها الشيخ محمود شلتوت. وكان من القائلين بنسخها أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (468 — 543 / 1075 — 1148)، المفسّر، من علماء إشبيلية وفقهائها الأيمة، صاحب «أحكام القرآن». فهو يؤيّد الإكراه على الإسلام بالتفريق بين الإكراه على الباطل، والاكراه على الحقّ. فإن كان الأوّل مرفوضا، فالثاني واجب. وهذا ما يذهب إليه في قوله:

«لا إكراه : عموم في نفي إكراه الباطل. فأما الإكراه بالحقّ، فإنّه من الدين. وهل يقتل الكافر إلّا على الدين؟ قال، صلّى الله عليه وسلّم: أمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا: لا إله إلا الله. وهو مأخوذ من قوله تعالى: ]وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله. وبهذا يستدلّ على ضعف قول من قال إنّها (غير) منسوخة».[12] .

ويضيف ابن العربي تأييدا لمذهبه استدلالا ثانيا نفسانيا اجتماعيا، فيقول: «وذلك أنّهم يؤخذون أوّلا كرها، فاذا ظهر الدين، وحصل في جملة المسلمين، وعمّت الدعوة في العالمين، حصلت لهم بمثافنتهم، وإقامة الطّاعة معهم، النيّة، فقوي اعتقاده، وصحّ في الدين وداده، إن سبق لهم من الله تعالى توفيق. وإلّا أخذنا بظاهره، وحسابه على الله»[13] .

ولا شكّ أنّ للأحداث التاريخية التي كانت جارية بالأندلس في زمن ابن العربي دخلا قويّا في تأويله وميله إلى الإكراه على الإسلام. وذلك أنّه كان يخشى ويتوقّع ما وقع بالفعل من خروج الأندلس من دائرة الإسلام، وحمل أهلها من المسلمين على التنصّر بالعنف من طرف الكنيسة الكثوليكية ودواوين التفتيش، ولم تعترف الكنيسة الكثوليكية بالحريّة الدينية إلّا بعد فاتكان الثاني سنة 1964. وهنا يتساءل المؤرّخ: هل كانت تخرج الأندلس عن دائرة الإسلام لو واجه المسلمون المثل بالمثل، وأخذوا بآراء ابن العربي ؟!

(12) ابوبكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، «أحكام القرآن»، ط. دار الجيل، بيروت، 1408 /1988، ج 1 ص 233.
(13) نفس المصدر، ص 233-234.

ولا شكّ أيضا أنّ ممّا شجّع الخليفة الموحّدي أبا يوسف على أخذ قراره إسلام كثير من اليهود ــ إسلام يقين أو تقيّة؟ ــ ومنهم الرياضي والطبيب المغربي الشهير، السموأل بن يحيى (توفي 570 /1174) صاحب «إفحام اليهود»[14] ، انتقل من اليهودية إلى الإسلام بعد رؤية النبي في منامه، ورؤية نبي الله سموائيل. أوحت هكذا إلى الخليفة أبي يوسف بقراره، الذي يخالف تماما التسامح العريض الذي كان قاعدة الحياة الاجتماعية بالأندلس المسلمة، جملة من العوارض المناخية والتاريخية والفكرية الناشئة عن الشعور بالخطر الذي كان يهدّد دار الإسلام غربا وشرقا. فكان هذا القرار شذوذا ظرفيا ووقتيا بالنسبة إلى القاعدة، قاعدة التسامح وعدم الإكراه وتوفير الحريّة الدينية لكلّ فرد طبقا لتعاليم القرآن الواضحة. فبموت الخليفة مات القرار الذي لم يعمر أكثر من بضع سنوات، وعادت الحياة إلى مجراها الطبيعي الذي يوفّر التعايش السلمي بين الإسلام وغيره من الأديان. ونحيل، لأكثر تفاصيل بالنسبة لكامل المغرب، على مقالنا: «المسيحية المغربية : من الفتح إلى انقراضها»[15] ٪

## المكتبة الأندلسيّة

1 ــ ابن النقّاش الزرقالّة : الشكّازية (فلك) تحقيق د. روزي بوج، طبع جامعة برشلونة ــ معهد «مياس بايكروزا» للتّراث العلمي العربي 1986.

2 ــ محمّد بن الرّقام الأندلسي : رسالة في علم الظلال تحقيق د. جوان كرندال (نفس الجامعةالسّابقة والمعهد)1988.

3 ــ ابن سعيد : المقتطف : تحقيق : د. سيّد حنفي حسنين. طبعة مصر 1984.

4 ــ ابن فركون . مظهر النّور . تحقيق : أ. د. محمد ابن شريفة الدّار البيضاء 1991.

(14) حقّق الكتاب موشي برلمان (M. Perlmann)، ط. أكاديمية البحوث اليهودية، نيورك (New York) 1964؛ وأعاد تحقيقه عبد الله الشرقاوي، الرياض 1984.

(15) طبع بالفرنسية بعنوان : Le Christianisme maghrébin: de la conquête musulmane à sa disparition; dans Indigenous christian Communities..., edited by M. Gervers and R.J. Bikhazi, Toronto (Canada) 1990, p. 313-355.

# التكفير والعنف

د . محمد الطالبي

في طليعة منظري شرعية العنف السياسي، لا حاجة إلى التذكير، بالخوارج الذين يبررون كلهم، بفروق بينهم، شرعية الخروج بالسيف على من يعتبرونه إماماً ظالماً، وأشدهم تصلباً في هذا الميدان وأمعنهم في سفك الدماء الأزارقة الذين كانوا يكفرون من لم يهاجر إليهم ولم ينضم إلى صفوفهم ولم يعتنق مبادئهم ومنها الامتحان بالاستعراض، أي بعرض مخالفيهم على حد السيف بما في ذلك الأبناء والنساء. ولبلوغ أهدافهم وجد الخوارج أنفسهم مضطرين، لشدة مطاردة السلطة لهم والقسوة عليهم، إلى تنظيم العمل السري ـ كما فعل الشيعة على اختلاف نزعاتهم أيضاً ـ وتنظير ذلك وتبريره شرعاً خاصة عن طريق جملة من المبادئ المحورية التي يطلقون عليها في مصطلحاتهم أسماء: البراءة والولاء، والتقية والكتمان، والقعود والخروج، الخ...(انظر في ذلك:

M. Talbi, la conversion des Berbéres au Harigisme ibàdito-sufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au II /VIII siécle, dans études d`histoire Ifrigiyenne

ولم يقتصر تكفير الخصوم والمخالفين عموماً، وما يتبع ذلك من شرعية سفك دمائهم وتنظير العنف الديني/ السياسي وتبريره، على الخوارج والشيعة فقط. بل أسهم في ذلك أهل السنة أيضاً بقسط وافر، فلنذكر، دائماً على سبيل المثال فقط واكتفاء بالقل عن الكل، بان الإمام الأوزاعي (توفي ١٥٧/٧٧٤) ـ رحمه الله! ـ الموالي لبني أمية أفتى باستحلال دم غيلان الدمشقي ـ لأنه كان يقول بالقدر؟! ـ فنفذ فيه هشام ابن عبد الملك (١٠٥ـ١٢٥/٧٢٤ ـ ٧٤٣) حكم الإعدام... عملا بالشريعة وتقربا لله تعالى! وأما إمام دار الهجرة، الإمام مالك (توفي ١٧٩/٧٩٦)، فإننا نكتفي بما رواه

عنه صاحبه ابن القاسم قال: قال مالك في الأباضية والحرورية وأهل الأهواء كلهم: ((أرى ان يستتابوا، فإن تابوا وإلا قتلوا)) (سحنون، المدونة الكبرى، ط مصر ١٣٢٣ هـ ج٢ص٤٧). فما الرأي لو طبقنا الشريعة، كما وردت على لسان مالك في المدونة، في الاباضية اليوم، وفي ((أهل الأهواء)) كلهم من أبناء عصرنا؟! مهما يكن الأمر فإن إبراهيم الثاني الأغلبي (٢٦١ـ ٢٨٩/٨٧٥ـ٩٠٢) لم يكن مخالفاً للمذهب المالكي، الذي أصبح الغالب في عصره، عندما أباد أباضية جبل نفوسة بجنوب إفريقية، مسهما، بعد استتابتهم، في قتلهم صبراً بيده ( M. Talbi, I`emirat Aghlabide, Paris ١٩٦٦, p٣٠٢) كل ذلك احتساباً لله تعالى وحباً فيه! وكانت ذنوب إبراهيم الثاني شنيعة جداً وكثيرة فكان في حاجة أكيدة إلى التكفير عنها، ورب عذر أقبح من ذنب! ويروى بالتواتر وبصيغة المدح ان مالك كان يرى قتل الثلث لإصلاح الثلثين، فإن صح ما يروى، فهذا رقم قياسي في الكليانية اللاهوتية يحسده عليه منظرو ((العنف الثوري)) في كل العصور، ومبررو التصفيات الجسدية في كل زمان ومكان... وتلك أمثلة قليلة من ممارسة العنف السياسي وتبريره باسم الدين، وتحت مظلته ومن وراء ستاره، طرداً وعكساً، فعلاً ورد فعل، عملاً بنظرية التكفير والهجرة التي لم تولد اليوم.

والمشكل ان الازارقة، والإمام الأوزاعي، والإمام مالك، وابن ياسين، وابن تومرت ومن لف لفهم، كانوا كلهم يعتقدون، في إخلاص نية وصدق طوية، انهم يدعون إلى الأمر بالمعروف وينكرون المنكر! أي معروف وأي منكر؟ فمن يشك في إخلاص مالك وورعه وتقاه؟! ومما يلطف من حدة مواقفه شعوره القوي بحدوده. يروى عنه انه كان يقول: ((كلنا مخطئ إلا صاحب هذا القبر)) مشيراً إلى قبر الرسول، وهذا ما يحبب إليّ في النهاية مالك الإنسان، عندما نرفع عنه ركام القداسة التي شلت حرية الفكر.

المشكلة تكمن هنا، تكمن في القضايا الضميرية، وما يتبعها من قناعات تتحول إلى دعوة للعنف، عندما يفقد الإنسان الشعور بمحدوديته وبانه معرض للخطأ. فأنا لا أشك لحظة واحدة في ان السيد قطب كان مخلصاً لضميره ولما اقتنع به انه، لا حق فقط، بل الحق... لكن هذا الإخلاص، وهذا الاقتناع، في مجتمع لا يقبل الحوار

والتعددية وحق الاختلاف في الآراء والعقائد والسلوك، انطلاقاً من محدودية الإنسان التي فطره الله عليها، يجعل كل الاتجاهات تتوتر إلى حد الخروج من مستوى الصراع العقلاني الذي ينير سبيل الحق، إلى ممارسة الإرهاب الفكري والجسدي والدعوة إلى العنف، وتنقلب إلى كليانيات تغتال العقل والجسد معاً، دم قميص عثمان فتح باب الفتنة الكبرى، ولم يكن دم السيد قطب، الذي عذب وحوكم وأعدم في ظروف غامضة، بأقل تأجيجاً للحقد، في قلوب أصحابه، من دم قميص عثمان.

ان المؤرخ لا يستطيع التحقيق والتحليل في وقائع الحاضر، التي ترجع بالنظر إلى علماء الاجتماع وعلماء السياسة، لكن تحقيقه في التاريخ وتحليله له مفيد لكلا الفريقين على السواء، وهذا ما حاولناه. المؤرخ لا يدخل الميدان إلا بعد عشرات السنين، عندما تهدأ الأعصاب، وتنتهي أو تقل التوترات، وتتوفر المعطيات المحايدة التي تمكن من البحث النزيه، والتحليل الهادئ، وبذل الجهد من أجل الموضوعية. كل ما أستطيعه إذن، عندما أفكر في الحاضر بحكم استحالة الانسلاخ منه، هو أني ألاحظ أننا نعيش في مجتمعنا العربي الإسلامي عموماً في أوضاع ترفض الحوار، ولا تقبل احترام الغير كما هو وكما يريد ان يكون، وسرعان ما ندخل في صراعات وتوترات عنيفة. كل موظفو الإسلام ـ ان كان مسلماً ـ لاتجاهه، هذا هو واقع الإسلام السياسي الذي يعاني من التلجيم والكبت، كما يعاني من وسوسة الكليانية ورواسبها فيه، فيعمد إلى الإرهاب والسرية، ولكل هذه جذور عميقة في بعيد وقريب تاريخنا الذي فيه، أو في ما يعكسه منه خيالنا، يسبح، عن شعور ودون شعور، ضميرنا الفردي والجماعي، ونحن نعتقد اعتقاداً راسخاً ان تحليل المؤرخ ـ وفي هذا المستوى تتنزل محاولتنا ـ في وسعه ان يساعدنا إلى حد بعيد على التخلص من الرواسب الدفينة في أعماقنا، والتي تحول دون إرساء مجتمعنا على أساس الحوار النزيه والاحترام المتبادل، حتى يكون المعروف حقاً معروفاً.

وفي النهاية فإن السؤال الذي ألقيه على نفسي في كآبة شديدة إلى حد القلق ـ ولا مانع من ان يلقيه كل على نفسه ـ هو هذا: لقد تألم المسلمون كثيراً في الماضي

من التوظيف السياسي للإسلام، فخدموا من خدموا، وعارضوا من عارضوا، واتخذوا من الدين مقافز للسلطة، وركبوه مطايا يحدوها حادي التكفير والهجرة، فتفرقت بهم السبل... فهل سنبقى على هذه الحالة إلى الأبد؟؟ أم هل سنعتبر بالتاريخ ـ وقد أراده مسكويه تجارب وابن خلدون عبراً ـ فنقطع عما تألمنا منه، وشق صفوفنا، وفرق فرقنا إلى حد تكفير بعضنا البعض، واستحلال دمائنا، ثورة وردعاً، بأوجه يعسر حصرها؟ وهل من المعقول ان نقرأ اليوم، في جريدة واسعة الانتشار، مقرها الأساسي (Main Office) بلندن، وتحمل اسم «المسلمون» ما نصه بقلم (دكتور) يدعى العدوي: «لابد من تطبيق حد الردة لإغلاق باب الشياطين»، ويعني ذلك من يعتبرهم بمقياسه ملحدين، مضيفاً: «فالكلام عن حرية التدين محددة بما يراه علماء الدين أنفسهم» وعلماء الدين، وهنا يربض الخطر المزعج والمتربص بأقدس الحريات، يرون إلى اليوم، وبالإجماع، قتل المرتد ما لم يتب! (انظر المسلمون ـ السنة السابعة ـ العدد ٣٣٣، ٢٤رمضان ١٤١١/١٢/٤/١٩٩١ـ ص٣) في حين انه لا نص البتة من قبيل قتل المرتد في القرآن، وقد روينا نماذج من تاريخنا في هذا الصدد، فأهلاً وسهلاً بدواوين التفتيش وانتصاب المشانق لو انتصرت الدعوة إلى قتل المرتد...! فأين نحن من أبسط حقوق الإنسان؟ فالمهددون بالقتل علانية، أليس من حقهم المشروع ان يحولوا، بكل الوسائل التي تمليها «حرارة الروح»، دون اعتلاء جلاديهم منصة السلطة! فمن يلومهم على الدفاع عن حياتهم قبل خروج التهديد من القول إلى الفعل، وقبل ان يلمسوا حبل المشنقة في أعناقهم؟ وعندما يملي التكتيك على البعض ان يلينوا كلامهم، أليس من الحذر المشروع ان ينسبوا في كل ذلك إلى التقية والكتمان، والقعود المؤقت، في انتظار البروز والظهور، اقتداء بمن نظروا للعنف والسرية في سالف تاريخنا؟ ما لم تحدث ثورة في عقليتنا، يتبعها تجديد جذري لفكرنا الديني، تبقى الحيرة ويبقى السؤال. أما أنا كمسلم، فإني أذكر قوله تعالى: **﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّين﴾** (البقرة: من الآية ٢٥٦)، وقوله: **﴿وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلا عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾** (الأنعام: من الآية ١٦٤)، وقوله: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا**

كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة:١٠٥)، وقوله: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: من الآية٣٤).

هذا هو هدي القرآن، المسلم يدفع في كل شيء «بالتي هي أحسن» ويفوض الأمر إلى الله، مرجعنا جميعاً إليه، فيقضي بيننا فيما فيه نختلف. وكان نبينا أخلاقه القرآن، وعلى هذه القاعدة فالأمر بالمعروف، بالنسبة لي، توسط بين تطرفين: في طرف الانغماس في عدم الاهتمام وعدم الاكتراث واللامبالاة إلى حد الانطواء في راحة الأنانية، انطواء دودة القز في دفء فيلجتها، وتفضيل رفاهة الجلوس على الربوة، أي الاستقالة أمام الفساد وقوى الشر، مما يؤدي إلى انخرام المجتمع، وضياع الخير، وتقويض تضامن الأمة. وفي الطرف المقابل المغالاة في الإنكار إلى حد الاعتداء على حرية الغير، وسلبه حقه في تقرير مصيره، واختيار أسلوب حياته، مما يؤدي إلى القهر والإكراه، وفي خاتمة المطاف إلى ممارسة الإرهاب والعنف. وقد حذرنا الرسول، الذي كما أشرنا كانت أخلاقه القرآن من كلا التطرفين، فنبهنا «ان الدين النصيحة»، وان «الأعمال بالنيات»، وان «الأمة كالجسد الواحد» كما نبهنا ان «المسلم من سلم الناس من يده ولسانه» وقد قال الجاحظ «لكل مقام مقال»، فلكل حالة أساليبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكل جيل وعصر موازينه، ونحن نعترف ان المعادلة ليست يسيرة، فالحياة مع الناس تستوجب من أعلى الهرم إلى أسفله تنازلات عادلة ومتوازنة، وتعديلات متواصلة. والقاعدة تبقى في كل الحالات التعايش السلمي على أساس تبادل الاحترام، حتى تزدهر الطاقات الكامنة في الإنسان، في كل إنسان، والناس كلهم عيال الله.

ان التاريخ لا «يتحدث عن تصادم بين المسلمين والأقليات انطلاقاً من مفهوم أهل الذمة في إطار المجتمع الإسلامي» إنما التصادم العنيف والمسلح كان داخل الأمة الإسلامية بين نزعات دينية مختلفة، أو بين القبائل والأجناس المتعادية، أو بين ذوي الطموحات السياسية المتعددة، ولم تشارك الأقليات غير المسلمة في هذا التصادم الذي أعتبره غريباً عنها ولا يهمها، ولم تنسج على منواله.

ان قضية أهل الذمة لم تتنزل قط في مستوى التصادم المسلح والثورات على

أساس ديني في العصر الوسيط. كان نظام الذمة عموماً مقبولاً من طرف المنسحب عليهم بقدر يزيد ويقل تسامحاً وعدلاً. وأما تقسيم الفضاء الاجتماعي ـ الديني إلى مسلمين وغير مسلمين، فقد كان أمراً طبيعياً لا يثير، في زمانه، تساؤلات أخلاقية، ولا قلقاً فلسفياً، ولا حرجاً سياسياً. كان كل ينتمي إلى مجموعته الدينية بصفة آلية فطرية كما ينتمي المرء إلى أسرته. بل بقي هذا الشعور سائداً إلى عهد قريب جداً منا عشته في طفولتي. الجنسية (nationalité) على أساس الانتساب السياسي إلى تراب ووطن مفهوم حديث نسبياً لا أثر له في معاجمنا القديمة. يجب إذن ان نتجنب إسقاط الحاضر على الماضي. كان المسلم حيث ما حل في وطنه، ولا يطلب منه ان يتجنس بجنسية الوطن الذي حل به ليتمتع بحقوقه المدنية كاملة. ومثال ابن خلدون ـ الذي ندعوه اليوم بالتونسي إسقاطاً لمفاهيمنا الحديثة على الماضي ـ بليغ في هذا الصدد. كان يعتبر نفسه عربياً حميرياً، في وطنه حيث ما حل في دار الإسلام. ونفس الشيء يمكن ان يقال في المسيحي واليهودي. وكل يعلم اليوم ان كل يهودي حل بإسرائيل إسرائيلي بدون اعتبار إلى «جنسيته» القادم بها في جواز سفره إنما «الجنسية» هي الهوية اليهودية. وأنا أذكر جيداً اننا، عندما كنا أطفالاً في المدارس، ونسأل عن جنسيتنا، نجيب تلقائياً: «مسلم». ان تقسيم المجتمعات على أساس الهوية الدينية كان ـ ولم يزل بالنسبة لليهود ـ أمراً بديهياً لا يخطر على البال غيره أو سواه.

القضية الأساسية الكبرى كانت، بالنسبة للجميع، قضية العدل. هل وفر النظام الإسلامي الوسيطي العدل أم لا: هل كانت الأقليات غير المسلمة مضطهدة؟... نترك الجواب إلى مؤرخ غربي من ألمع مؤرخي عصرنا، يعسر ان يتهم بالتعاطف مع الإسلام، كلود كاهن (Claude Cahen): طوال القرون الإسلامية الكلاسيكية لم يسجل إلا اضطهاد واحد ضد الذميين، وهو الذي أمر به الفاطمي الحاكم. والذي كان له وقع عظيم في الشرق والغرب بسبب مفاجأته وتدمير ضريح السيد المسيح. لكن الأمر كان متعلقاً بخليفة موسوس قد لا يعزى قراره المبهم إلى تفكير طبيعي سليم. ثم انه هو نفسه نقض قراره في آخر حكمه، ورجع خلفاؤه، إلى نهاية الأسرة، إلى التقاليد السابقة المقامة على تسامح عريض جداً (انظر:

Encyclopédie de l`Islam article Dhimma, II, ٢٥٦ (texte français).

ثم ان نظام الذمة ليس بنداً من بنود العقيدة والإيمان انما هو وليد التفاعلات التاريخية في ظروف مواجهة وحرب تم على مراحل وفي هذا السياق يمكن الرجوع إلى

Antaine Fattal Le Statut légal des non-musulmans en pays d`Islam, éd, de Beyrouth ١٩٥٨).

وهو لم يأخذ شكله المتكامل إلا في أيام المتوكل (٢٣٢ـ٢٤٧/٨٤٧ـ٨٦١) ـ انظر الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ط، دار المعارف، مصر ١٩٦٨، ج٩ ـ ص ١٧١، ١٧٥، ١٩٦) وفي الواقع لم يكن العمل بنظام الذمة إلا بصورة متقطعة تمليها الظروف. القاعدة، كما يقول كلود كاهن، كانت عريض التسامح.

نضيف انه لا ذكر لنظام الذمة في القرآن، ولا ذكر له في الصحيفة التي أصدرها الرسول عليه الصلاة والسلام عندما دخل المدينة. والتي يمكن ان نعتبرها دستور أول دولة أقيمت في الإسلام على النمط التعددي، لأنها تقبل في صلبها المسلمين وغير المسلمين، وتشرك غير المسلمين في الحياة السياسية، وكذلك في الدفاع عن المدينة. تنص الصحيفة، في رواية سيرة ابن هشام: «ان يهود بني عوف أمة مع المؤمنين (أما رواية أبي عبيد في الأموال فهي: «من المؤمنين»، وهي أبعد مدى في مضمراتها)، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته» وتنص الصحيفة أيضاً: «ان على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وان بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وان بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم». لكن لم يكتب النجاح لهذه التجربة لأسباب تاريخية جرت اليهود إلى التواطؤ مع أعداء «أهل الصحيفة». ففشلت في النهاية التجربة لأسباب ظرفية أدت إلى مصادمات قاسية وإلى طرد اليهود من المدينة لأسباب أمنية قاهرة. غير ان المبدأ يبقى. (انظر محمد الطالبي، محمد باني أمة، في دراسات في تاريخ إفريقية. ط، الجامعة التونسية، تونس ١٩٨٢، ص ٨٠ ـ ٨١

وهذا ما يدعوني في هذا السياق إلى ان أعود إلى نظرية تدخل في نطاق الفهم المقاصدي لنصوصنا، كنت طرحتها فيما سبق وعبرت عنها «بالسهم الموجه». أي السهم الذي يضبط الهدف والاتجاه. بالرغم من ثقل التاريخ الذي لا يترك السهم يتجه نحو الهدف المقصود عبر خط مستقيم غير ذي عوج. بل، تحت تأثير ضغوط الواقع والعقليات المواكبة له، قد تنسى مقاصد النص، ولا ينظر إلى اتجاه السهم، ويقع الانزلاق والانحراف عن الهدف. وهذا ما وقع فيما يخص معاملة من أطلق عليهم اسم «أهل الذمة». هدف الصحيفة، أي دستور المدينة، هو إنشاء مجتمع واحد، تعددي الأديان والهويات، على أساس التضامن والعدل والمساواة، وهذا نظام شبيه تماماً بالنظم «الفدرالية» اليوم، هو نظام أمم متحدة، لها خصوصياتها المميزة، متساوية في الحقوق والواجبات ضمن مجموعة واحدة، لا احتقار فيها ولا إهانة ولا حد من الحريات لأهل هذا الدين أو ذاك. فلنستخلص ان مقاصد الشارع، التي يشير إليها ما سميناه بالسهم الموجه والتي ينبغي ان نواصل السير في اتجاهها ونجتهد في تحقيقها ترتكز على مجموعة من القيم: حرية الاعتقاد، المساواة في الحقوق والواجبات، التضامن والعدل، وقبول التعددية. وما لم يتحقق ماضياً يبقى قابلاً للتحقيق حاضراً ومستقبلاً عملاً بسنة التقدم. الماضي ليس فخراً ولا حسرة، إنما هو عبرة، والمستقبل أمل مفتوح أبداً وموكول لاجتهادنا.

تحليلنا يفيد ان ما يسمى بإحكام أهل الذمة كانت، في كثير من أشكالها الاحتقارية والاستفزازية، انحرافاً عن مقاصد الشارع. لكن ينبغي أيضاً ألا نقع في المغالات لا طرداً ولا عكساً. لا ننكر ان أهل الذمة تعرضوا إلى ضروب عديدة من الإهانات والإذلال، لكن ينبغي ألا نهول ولا نعمم. كانت التضييقات تنحصر في فترات التأزم، وهي فترات محدودة زماناً ومكاناً، ولم تبلغ قط هذه التضييقات حد التطرف الجماعي وتصفية غير المسلمين، كما وقع بالأندلس وصقلية بالنسبة للمسلمين. لم يعرف الإسلام دواوين التفتيش بفضل النص القرآني الصريح الذي لا يقبل التجاوز وفرت كل النظم الإسلامية، حتى في أسوأ الحالات، حرية الاعتقاد إلى غير المسلمين إلى حد ان ذلك كان يشترط بأوضح عبارة في مَنْ يرغب في

الدخول إلى الإسلام، وكان الموثقون يلتزمون ذلك كما يتضح من هذه الوثيقة التي نقلها عن الفقيه الموثق محمد بن أحمد الأموي المعروف بابن العطار من كتاب الوثائق والسجلات، تحقيق: ب، شالميتاوف، كورينطي P. Chalmeta et F. Corriente مدريد ١٩٨٣، ص٤٠٥.

«أشهد فلان بن فلان الإسلامي شهداء هذا الكتاب في صحته وجواز أمره وثبات ذهنه وعقله انه نبذ دين النصرانية، رغبة منه، ودخل في دين الإسلام رغبة فيه... وكان إسلامه، طائعاً آمناً غيرفار من شيء ولا مكره ولا متوقع لأمر، على يد فلان...».

كما نضيف ان النظم الإسلامية الوسيطية وفرت كلها إلى الأقليات الدينية حق التحاكم فيما بينهم إلى قضاتهم طبق شريعتهم وأحكامهم. فهل يوجد اليوم نظام غربي يسمح للأقليات الإسلامية المهاجرة نفس هذا الامتيازات؟! نعم! لم يكن في أي عصر من العصور ـ بما في ذلك عصرنا ـ وضع الأقليات، على اختلاف أجناسها وأديانها، وردياً ذهبياً. وفي الانتفاضات الداخلية القائمة في يومنا هذا شرقاً وغرباً دلالة واضحة على ذلك، وهذا ما يدعونا إلى الحذر في الإدانة. وعلى سبيل المثال أحيل من يريد ان يطلع على حياة اليهود المغاربة في العصر الوسيط، من خلال وثائق الجنيزة التي كتبوها بأيديهم والتي تعكس بصدق ظروف حياتهم الاجتماعية والاقتصادية، على مؤلفات عالم يهودي من أبرز علماء عصرنا، شلوم دوف قويتاين (Shelomo Dov Goitein). وكنا عرفنا ببعضها في وقتها في الصحافة التونسية.

ان التاريخ الإسلامي، كالتاريخ الإنساني عموماً. مليء بالانزلاقات والخروج عن الروح القرآني، وهو خروج قد يصل أحياناً إلى أبشع ما تكون عليه الانحرافات: حروب، وإراقة دماء، وظلم بكل أنواعه، وتعذيب، ورد السيئة لا بالحسنة بل بأسوأ وأشنع منها. وهكذا تنعكس الآية في كثير من الحالات، ويسود الظلم وتسود القسوة والفتن. والمسلمون وأهل الذمة في ذلك سواء. فلنتذكر أحداث سقيفة بني ساعدة التي كادت تفضي إلى فتنة بين المهاجرين والأنصار، والرسول لم يدفن بعد! مات عمر مقتولاً. وقتل عثمان مغتالاً. ورفعت المصاحف في صفين، لا تحاكما لكلام الله

وانما خديعة ومكراً. وقتل علي في الصلاة. وقتل ابنه ـ حفيد رسول الله ـ في كربلاء في أقسى الظروف. فهل هناك أشنع من هذه الانحرافات وهي قل من كثر؟!

كان لأهل الذمة نصيبهم من الألم. نحن لا نجهل ولا نخفي. سامهم الخليفة الموحدي أبو يوسف المنصور (٥٨٠-٥٩٥/١١٨٤-١١٩٨) أشنع ألوان الإهانة، مسلطاً نقمته على اليهود بالخصوص (انظر عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط: القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣، ص٣٨٣، وفيما يخص أهل الذمة بالمغرب، وانقراض المسيحية انظر بحثنا:

Le Christianisme maghrébin: de la conquête musulmane à sa disparition, dans Indige nous Christion communities in Islamic Lands, edited by M. Gervers and J.B. Bikhazi, Toronto (Canada),١٩٩٠, p.٣١٣-٣٥٥).

ولم يدم الظلم الذي سلط على أهل الذمة طويلاً، فقد زال بزوال الخليفة الموحدي. إذن ينبغي ألا نعمم وألا نبالغ، لأن المبالغة والتعميم تحريف وانحراف أيضاً. كما ينبغي ألا نسقط الحاضر على الماضي، فعقلياتنا اليوم ليست بعقليات أجدادنا، وليس منطقنا بمنطقهم ولا موازيننا بموازينهم. المهم هو إننا نجد في نصوصنا المؤسسة الموارد التي تمكننا من ان نسير دائماً نحو عالم أفضل وأكثر عدلاً، في اتجاه ما سميته «بالسهم الموجّه».

## صدر حديثا في سلسلة كتاب ثقافة التسامح

### عيال الله

د . محمد الطالبي

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد